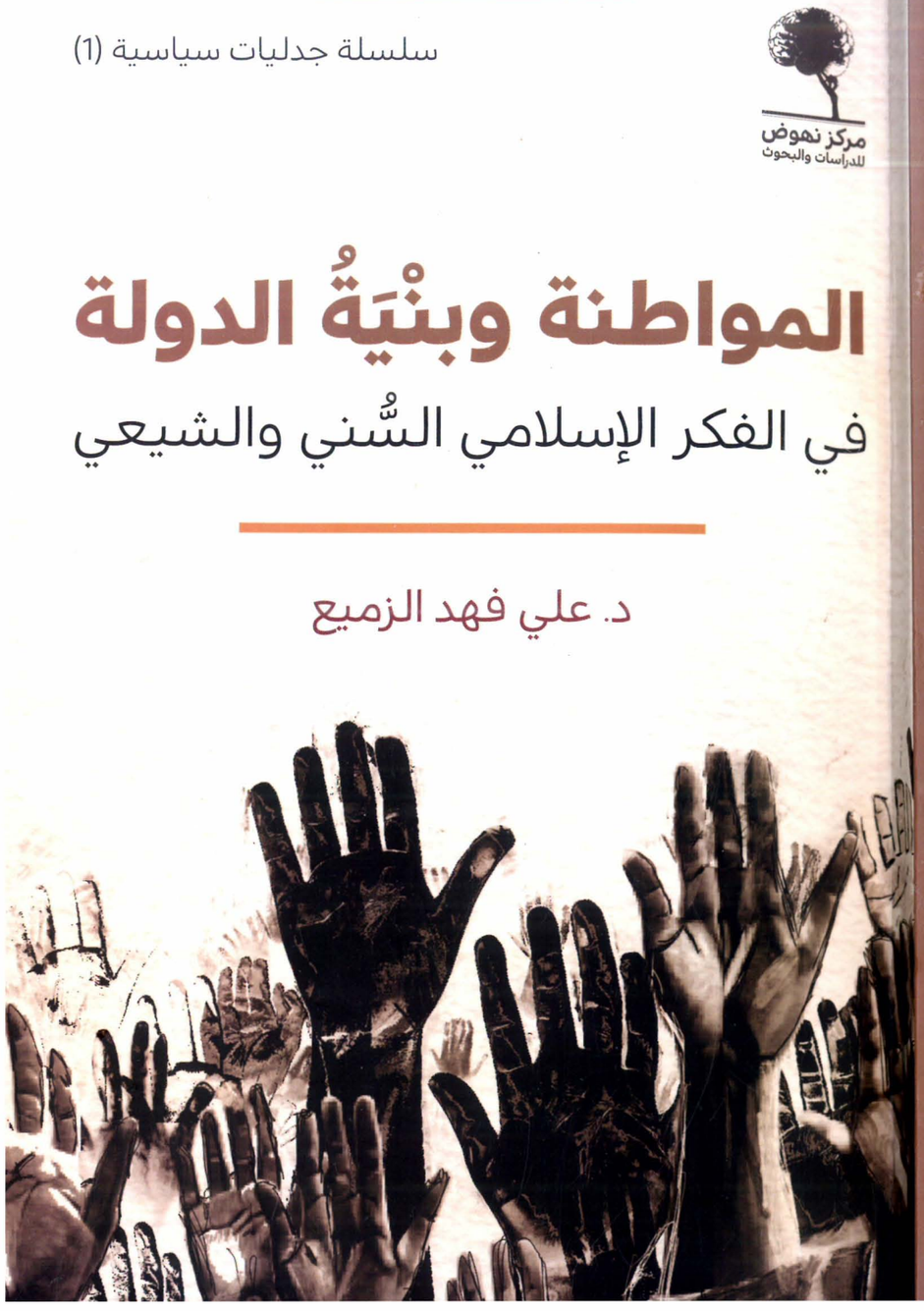
سلسلة جدليات سياسية (1)

مركز نهوض للدراسات والبحوث

المواطنة وبنْيَةُ الدولة

في الفكر الإسلامي السُّني والشيعي

د. علي فهد الزميع



المواطنة وبنية الدولة
د. علي فهد الزميع
مركز نهوض للدراسات والبحوث

يسعى هذا الكتاب إلى تقديم تحليلٍ لمفهوم المواطنة مع الإشارة إلى تطوره الدلالي والتاريخي، فيتتبع بالتحليل إشكاليات قيم المواطنة وتجلياتها في التاريخ الإسلامي، مع الانتقال إلى قراءتها في فكر الحركات الإسلامية السُّنية والشيعية المعاصرة، اعتمادًا على الأبعاد والمبادئ السياسية والاجتماعية والمدنية الحديثة في بناء دلالة المواطنة، والعلاقة التبادلية بين هذه المبادئ وبنية الدولة التي يجب أن تكون محايدةً تجاه التعدُّديات الثقافية والإثنو-طائفية، مع استحضار نظرية عالم الاجتماع البريطاني توماس مارشال كمؤشرٍ للمقارنة.

وهذا الكتاب هو أولُ كتاب في سلسلة يصدرها مركز نهوض للدراسات والبحوث بعنوان «جدليات سياسية»، تتناول المفردات المفاهيمية والقضايا الجدلية في ثقافتنا السياسية العربية والإسلامية. وقد اختار المركز مفهوم «المواطنة» ليكون أولَ هذه السلسلة إيمانًا منه بأنه أحد المفاهيم السياسية الأكثر جدليةً في فكرنا العربي والإسلامي المعاصر، فقد أصبحت المواطنة منتهكةً ومتراجعةً في مجتمعاتنا، مما يشكّل تهديدًا للسلم الأهلي، ومن ثَمَّ كان طرح مفهوم المواطنة ومبادئها للدراسة والحوار أمرًا ضروريًّا في ظل ما تواجهه المواطنة من تحديات ناتجة عن صعوبة تكـيُّفها مع خصوصيات مجتمعاتنا، حيث لا توجد قواعدُ مُجمَع عليها لتحدّد ماهية تلك الحقوق والواجبات؛ لذا فالحاجة ماسة إلى إطارٍ نظري اجتهادي يجيب عن قضايا ومسائل كثيرة من مفردات مشروع الدولة العادلة المستوعبة لجميع مواطنيها.

علي فهد الزميع: سياسي كويتي على المستويين الرسمي والشعبي، مؤسس ورئيس مجلس أمناء وقف نهوض لدراسات التنمية، وحاصل على درجة الدكتوراه في العلوم السياسية من جامعة إكستر بالمملكة المتحدة. من أهم مؤلفاته: «في النظرية السياسية الإسلامية»، و«الحركات الإسلامية السُّنية والشيعية في الكويت».

ISBN 978-614-470-027-3

9 786144 700273

السعر: 6 دولارات أمريكيّة أو ما يعادلها

NOHOUDH info@nohoudh-center.com www.nohoudh-center.com

المواطنة وبنْيَةُ الدولة

في الفكر الإسلامي السُّني والشيعي

سلسلة جدليات سياسية (١)

المواطنة وبنْيَةُ الدولة

في الفكر الإسلامي السُّني والشيعي

د. علي فهد الزميع

مركز نهوض
للدراسات والبحوث

الكتاب: المواطنة وبنية الدولة في الفكر الإسلامي السُّني والشيعي
المؤلف: علي فهد الزميع
الناشر: مركز نهوض للدراسات والبحوث
الطبعة: الأولى ٢٠٢٢ بيروت ـ لبنان

الآراء التي يتضمّنها هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة عن وجهة نظر مركز نهوض للدراسات والبحوث

© حقوق الطبع والنشر محفوظة
مركز نهوض للدراسات والبحوث
الكويت ـ لبنان

البريد الإلكتروني: info@nohoudh-center.com

الفهرسة أثناء النشر ـ إعداد مركز نهوض للدراسات والبحوث

الزميع، علي فهد.
المواطنة وبنية الدولة في الفكر الإسلامي السُّني والشيعي./ تأليف: علي فهد الزميع.

(١٤٤)ص، ١٤,٥×٢١,٥سم.

ISBN: 978 - 614 - 470 - 027 - 3

١. المواطنة وبنية الدولة. ٢. النظرية السياسية. ٣. الفكر الإسلامي. ٤. الإسلام السياسي.
أ. الزميع، علي فهد (مؤلف). ب. العنوان.

مركز نهوض للدراسات والبحوث

مركز بحثي يُعنى بقضايا الفكر والواقع، ويرفد الساحة الثقافية العربية بمعالجات بحثية رصينة لتجديد النظر التاريخي والسياسي والاجتماعي والديني، بما يخدم قضية «النهوض» المنشود.

يسعى المركز إلى توسيع فضاء الحوار الحرّ، وتعميق النقاشات الفكرية الجادة، ملتزمًا بأخلاق الاختلاف الإنساني وقيم البحث العلمي. ويجتهد في استشكال قضايا وأسئلة النهضة الحضارية والإسهام في الإجابة عنها، مستثمرًا في ذلك مستجدات المعارف العلمية والاجتماعيّة، على نحوٍ يصل بين مضامين الوحي وتصورات العلوم الإنسانية، ويكفل التفاعل الخلّاق بينهما.

والمركز هو إحدى المؤسسات التابعة لوقف نهوض لدراسات التنمية، وهو وقف عائلي تأسَّس بالكويت في يونيو عام ١٩٩٦م، ويسعى إلى الإسهام في تطوير الخطاب الفكري والثقافي والتنموي بدفعه إلى آفاقٍ ومساحاتٍ جديدة.

www.nohoudh.org

الفهرس

تقديم مركز نهوض للدراسات والبحوث ٧

توطئة ١٣

الفصل الأول: في دلالات مفهوم المواطنة وتطورها التاريخي ٢١

الفصل الثاني: ملامح قيم المواطنة في التاريخ الإسلامي..... ٣٣

أ- قيم المواطنة في عصر الرسول ﷺ والخلفاء الراشدين .. ٣٤

ب- قيم المواطنة بدءًا من الخلافة الأموية إلى نهاية الخلافة العثمانية..... ٤٠

ج- قيم المواطنة في المرحلة الحديثة والمعاصرة: عصر النهضة (١٧٩٨-١٩٣٩م) ٥٠

د- المواطنة في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر ٦٨

الفصل الثالث: جدلية قيم المواطنة في فكر التيارات الإسلامية المعاصرة..... ٨١

١) المبدأ السياسي..... ٨٣

٢) المبدأ الاجتماعي والاقتصادي ١٢٢

٣) المبدأ المدني: الحقوق والحريات المدنية..... ١٢٩

خاتمة: جدلية المواطنة ومسارات الحل: قراءة دينية وسياسية مختلفة في بنية الدولة..... ١٣٧

تقديم مركز نهوض للدراسات والبحوث

إن مفردات الثقافة السياسية كثيرة، ومن الأهمية أن تُفرد لها بحوث ودراسات، وهي بالتأكيد موضوع للدرس في مختلف الجامعات والمعاهد العليا المتخصِّصة في «القانون العام» أو أقسام «الفلسفة السياسية»، لكن حالة الوعي والثقافة في واقعنا العربي تقتضي استنزال تلك المفاهيم من دائرة النخبة إلى التداول في سياق عام.

وسلسلة «**جدليات سياسية**» مشروع بحثيٌّ يتقارب ويتكامل مع عدد من المشاريع البحثية الأخرى التي هي في طور الإنجاز داخل مركز نهوض للدراسات والبحوث، مثل:

- **مشروع تجديد الفكر الديني**: الذي يختصُّ بأسئلة الاجتهاد وقضاياه وتجديد أدواته ومنظوراته.
- **مشروع الأدلة الإرشادية إلى كُتب التراث الإسلامي**: الذي سيصدر منه قريبًا الدليل الإرشادي إلى ما كُتِبَ عن ابن خلدون.
- **مشروع مداخل منهجية**: الذي يختصُّ بتقديم العلوم الإنسانية بكيفية جديدة تهدف إلى ضبط الجوانب التطبيقية والمنهجية لتلك العلوم.

وبهذا التنويع في المشاريع -ما بين بحوث في مجال الفكر الإسلامي وبحوث في حقل العلوم الإنسانية- يحرص المركز على توسيع أعماله وتنويعها وتكاملها.

وانتقاء المركز لموضوعات «**سلسلة جدليات سياسية**» سيكون موجهًا بشكل خاص إلى المفردات المفاهيمية والقضايا الجدلية في ثقافتنا السياسية العربية والإسلامية، أي تلك التي عليها سجال أو لنقل حتى خصام بين التيارات الفاعلة في العالم العربي الإسلامي، إيمانًا بالحاجة الآنية والعاجلة للإصلاح السياسي الذي صار اليوم من أولى الأولويات في عالمنا العربي.

ولأن هذا الإصلاح لا يمكن أن يتمَّ ويُنجَز على مستوى الواقع دون إنجازه على مستوى الفكر؛ تأتي هذه السلسلة لتُسهِم في إثارة الأسئلة الحرجة التي يعانيها واقعنا المعاصر، وتُنبِّه إلى أوجه معالجتها.

وتهدف هذه الدراسة إلى إلقاء الضوء على أهم مفاصل مفهوم المواطنة وإشكالاتها، ليس فقط على المستوى النظري بضبط دلالتها وإدراك تطوراتها المعاصرة، بل أيضًا على مستوى الواقع العربي الإسلامي، ببحث تياراته الفكرية والسياسية وإخضاع مواقفها للدارسة والتحليل على ضوء إشكاليات المواطنة التي **أبرزت حتمية ووجوب الإصلاح الديني والسياسي العام كمدخل لأي تفاعل إيجابي مع هذه الجدلية.**

واختيار مفهوم المواطنة ليكون أحد العناوين الأولى لم يكن جزافًا، بل السبب هو أنه أحد المفاهيم السياسية الأكثر جدليةً في فكرنا العربي والإسلامي المعاصر، كما أن للمفهوم أهميتَهُ الواقعية، حيث إن الانتقاص من حقوق المواطنة أو انتفاءها في مجتمعاتنا العربية أصبح يشكِّل تهديدًا للسلم الأهلي؛ لأنه أفرز صراعات وحروبًا دموية، مما يجعل طرح مفاهيم المواطنة ومبادئها للدراسة والحوار قضيةً ضروريةً

كإسهام نرجو أن تتلوه إسهامات أخرى تزيد في إضاءة وتحديد العوائق النظرية والواقعية التي تمنع تجسيد قيم المواطنة في واقعنا العربي.

ولأن مركز نهوض للدراسات والبحوث لا يؤمن بأحادية النظر، بل يرى أن هذه السلسلة بنوعية مفرداتها الإشكالية تستوجب إعمال أكبر قدر من المداخل المنهجية للتمكُّن من إضاءتها، وفهم أسباب الاختلاف في التنظير لها من قِبَل المشتغلين بالبحث في الفكر السياسي، فإن المركز يجعل من الإعلان عن هذه السلسلة دعوةً مفتوحةً إلى الباحثين من مختلف الاختصاصات العلمية إلى الإسهام في إنجازها.

ولتحقيق ذلك، حرصت هذه الدراسة على بحث إرهاصات قيم المواطنة في التاريخ والفكر الإسلامي بدءًا بعصر الرسول ﷺ والخلفاء الراشدين رضي الله عنهم، ثم النظر فيما لحق تلك القيم من تراجعٍ خلال زمن نموذج الخلافة السلطانية، وانتهاءً بمعالجة مفكِّري عصر النهضة وما واجههم من تحدياتٍ في التنظير للمواطنة في الفكر الإسلامي المعاصر، ومن ثمَّ الانتقال إلى التركيز على بحث المفهوم في فكر التيارات الإسلامية المعاصرة السُّنية والشيعية.

وقد استند المؤلِّف في دراسة هذه التيارات على تحليل موقفها من الأبعاد المؤسِّسة لهذا المفهوم، أي الأبعاد السياسية والاجتماعية والاقتصادية، والحقوق المدنية والثقافية.

وعلى الرغم من أن هذه الدراسة دراسة وجيزة من حيث الحجم، فقد حاول المؤلِّف أن يكثف فيها رؤيته إلى إشكالية المواطنة، مستحضرًا صيرورة التاريخ، وإشكالات الحاضر، مع التفكير في تقديم معالجاتٍ لكثير من المشكلات الجوهرية التي تعترض الإصلاح السياسي في العالم العربي.

ولعل ما ساعد المؤلِّف على ذلك هو امتلاكه التخصُّص الأكاديمي، بالإضافة إلى تجربته السياسية، كونه وزيرًا سابقًا، وكونه أحد الفاعلين في العمل الإسلامي الشعبي، وهذا الجمع بين الجانب المعرفي والممارسة السياسية قد قرَّب الدراسة من ملامسة إسقاطات تلك المفاهيم والأفكار على الواقع العملي.

ولن نبالغ بالقول إن هذا الكتاب -على وجازته- يُعَدُّ دراسة عميقة لمفهوم المواطنة وبنية الدولة في كثيرٍ من جوانبها الدلالية والتاريخية، **مع التركيز على تجديد النظر في دلالات المفاهيم ووظائفها.**

وتتمثَّل أطروحة المؤلف في المناداة ببناء دولة المواطنة غير المؤطَّرة في تمثيل حالة دينية أو عِرقية ضيقة وأحادية الهوية، بل دولة ذات منظومة قانونية وإدارية وظيفتها الحرص على إشعار جميع مكونات المجتمع بأنهم متساوون في الحقوق والواجبات، في إطارٍ يقنِّن مفهوم الدولة وعملها بوصفها جهازًا خدميًّا وتنظيميًّا يستوعب عموم المواطنين، وقابلًا للتجديد والتطوير في إطار علاقة تعاقدية.

غير أنه ينبغي التأكيد على أن هذا العمل ليس سوى خطوة في اتجاه الوضوح الدلالي لمفهوم المواطنة، وتبقى مهمَّات كثيرة تحتاج إلى الإنجاز؛ لأن صياغة نظرية للمواطنة لن تكون حيَّةً ومؤثِّرةً إلا بمقدار ما تكون متطورةً وقائمةً على تفعيل ثقافة الاجتهاد وتجديد فقهنا السياسي، حيث دائمًا ما تستجدُّ إشكاليات تنتظر مقاربات علمية رصينة. أما تركُها دون بحث، فمن شأنه أن يُدخل المجتمع في جمودٍ أو حيرةٍ فكريةٍ وصراعٍ مُشتّت؛ لذا تتجدَّد الحاجة اليوم إلى نظرٍ اجتهاديٍّ يجيب بجرأة علمية عن القضايا والمسائل العالقة، ويتفاعل مع مستجدات الفكر والواقع.

الظلم مُؤذِنٌ بخراب العمران

ابن خلدون - المقدمة

توطئة

ما أهمية دراسة تختصُّ ببحث مفهوم المواطنة بالنسبة إلى التثقيف السياسي؟

إن استعمال كلماتٍ معيَّنة أو كثرة تداولها في تعبيراتنا اليومية لا يعني بالضرورة وجود تصوُّر صحيح لمعناها أو دلالتها، وتُعَدُّ كلمة المواطن من هذا القبيل؛ إذ لا تعني -في أغلب سياقات استعمالها- إلَّا فكرة الانتماء إلى جغرافيا سياسية محدَّدة وامتلاك جنسيتها، بينما الدلالة الفعلية للمصطلح أوسع بكثير، حيث تشمل حقوقًا اقتصادية وسياسية ومدنية وثقافية، وبفعل رحابة مدلولها هذا **صارت المواطنة هي التتويج والثمرة المحصَّلة من تطوُّر الفكر السياسي الإنساني عبر تاريخه المديد، والجوهر المُحدِّد والمُعرِّف للنظام الديمقراطي الحديث**، بما يعنيه من اقتسام السيادة بصورة عادلة بين جميع أفراد المجتمع المواطنين، ومساواتهم أمام القانون، وأحقيتهم في **الاستفادة من ثروات المجتمع، والمشاركة في اختياراته السياسية.**

فهل للمواطنة هذا المعنى الشمولي في وعينا وواقعنا الإسلامي والعربي المعاصر؟

بالانتقال من مستوى الحديث العام إلى مستوى أدبيات الفكر السياسي وبرامجه، فمن الملاحظ أن ثمَّة خللًا كبيرًا في الدلالة المعطاة لمفهوم المواطنة في كثيرٍ من تلك الأدبيات، وكذا في عموم ثقافتنا السياسية:

- ففي النصوص المؤسِّسة للفكر القومي العربي التي شاعت في منتصف القرن العشرين، يلاحظ أن **مفهوم الدولة القومية ارتبط بفكرة الهوية العربية**، مما أفسح المجال لظهور العديد من ردود الأفعال من جانب الكثير من الجماعات الإثنية في العالم العربي، نتيجةً لشعورها بأنها تُعامَل كأقليَّة في بلادها، مما كان له أثرٌ في تفتيت فكرة الانتماء إلى الدولة وخلخلة الإحساس بالمواطنة.
- وفي سياق **الفكر السياسي الإسلامي الحديث**، تبدو فكرة المواطنة ضبابيةً وغير محدَّدة المعنى، حيث تُربَط غالبًا بالجغرافيا والمكان، فتكون المواطنة مجرَّد تحصيل حاصل؛ إذ لا تشير إلا لموطن الميلاد، ويُبرَّر الشعور بها بأنه شعورٌ بالانتماء إلى الأرض، بل إن فكرة الجنسية -في بعض أدبيات الفكر الإسلامي- عليها غبش كبير، حيث شاع القول: «جنسية المسلم دينه» أو «جنسية المسلم عقيدته»، **دون التنبُّه إلى أن مثل هذا القول يُفقد مفهوم الدولة معناها أيضًا**، كما أنه ينتهي بها إلى ذات ما انتهت إليه فكرة الدولة القومية العربية، أي دولة قائمة على فكرة تجانس الهوية، مما يُشعر غير المسلم بأنه منقوصُ الحقوق أو مواطنٌ من الدرجة الثانية، كما يحوِّل الدولة في المنظور الإسلامي إلى كيانٍ أُمميٍّ هلاميٍّ لا سبيل فيه إلى وضوحٍ دلاليٍّ لمفهوم المواطنة والانتماء.

وهنا تبرز تساؤلاتٌ حول أهمية تأسيس مفهوم دولة المواطنة الحقَّة في الفكر الإسلامي والقومي؛ إذ بها يمكن بناء نظامٍ قادرٍ على أن يتعامل مع هذه المخاطر وتحويل التعدُّدية الإثنو-طائفية من مشكلةٍ

وعائقٍ إلى حالةٍ إيجابيةٍ تجعل منها طاقةً ودافعًا إبداعيًّا في مسيرة بناء المجتمع وبنية الدولة؛ **ولذا لا بدَّ من إعادة النظر في مفهوم علاقة الدولة بالأمة والتمايز بينهما**، كما سوف يشار إليها لاحقًا، **مع التركيز على أهمية إعادة النظر في مفهوم بنية الدولة ووظائفها ككيانٍ غير مجسِّد أو ممثِّل لحالة دينية أو عرقية ضيقة وأحادية الهوية**، حيث إن الدول التي تحرم قسمًا من مواطنيها من حقوقهم -بفعل مذهبهم الديني أو نَسَبهم العِرقي- أقل ما يمكن أن يقال عنها إنها دولٌ عاجزة ومهدَّدة بمختلف أشكال الانقسام والتجزئة والتآكل الداخلي.

ومن ثَمَّ كيف سيكون الإطار السياسي الإسلامي منتظمًا على نحوٍ واقعيٍّ بينما الجنسية والمواطنة غير محدَّدة بوضوحٍ بل وغير قابلة للتطبيق على أرض الواقع؟ كيف نؤسِّس لمفهوم المواطَنة في الفكر السياسي الإسلامي بينما فكرة الدولة قائمة على تصوُّر أُممي إمبراطوري؟ أليس هناك حاجة إلى تقنين فكرة الدولة وتأصيلها بوصفها جهازَ خدماتٍ يتساوى في تلقيها جميع المواطنين لا دولة بهوية أحادية؟

ثم إن فكرة الجنسية غالبًا ما تقتصر على ورقة تثبت الانتماء إلى دولة، ولكن دون إدراك معنى ذلك الانتماء من الناحية القانونية وما يجب أن يوفره من حقوقٍ اقتصادية وسياسية ومدنية وثقافية، وما يستوجبه من ضروريات؛ حيث لا تزال الكثير من الأنظمة السياسية العربية تستخدم مفهوم المواطنة والوطنية **استعمالًا نفعيًّا** كوسيلة لتخوين مَن يعارض سياساتها، وليس كأداة لبناء دولة الحقوق، كل هذا وذاك يجعل من دراسة مفهوم المواطنة وإشاعة قِيمها أمرًا ضروريًّا ليس للتثقيف السياسي فقط، بل لبناء الواقع أيضًا.

ولأهمية المواطنة وقيمها، فقد أصبحت في العصر الحديث أساسَ الفكر السياسي، وثمرةً لتطوُّره المستمر حتى استوت في **صياغاتٍ فلسفية وقانونية وسياسية تجسَّدت في مبادئ دستورية مؤسسة للوجود المدني**، وتنبع أهمية هذه القيم من ارتباطها بأبعادٍ سياسية موصولة بحاجات الإنسان وحقوقه العامَّة، ومن ثَمَّ فانشغال التفكير بها ليس ترفًا، بل هو تعبيرٌ عن حاجة تتعلَّق بطبيعة الكائن الإنساني «بصفته كائنًا مُلْزَمًا بالتعايش المشترك في مجتمعه، كما أنها -من جهة ثانية- استجابةٌ لحاجة المجتمع إلى تحديد السلطات والقواعد المنظِّمة لعلاقة الحاكم بالمحكوم وكيفية تصريف المشكلات ومعالجة الاختلافات بين الأفراد والمجاميع والفئات»[1].

وبعد أن كانت المواطنة حافزًا ودافعًا لتطوير نظريةٍ وواقعٍ سياسيٍّ ديمقراطيٍّ متقدِّم، أصبحت المواطنة الآن -بفعل إنجازها لذلك الواقع- تتلقَّى أثره الإيجابي، حيث ازدادت تطورًا وتوسعًا في دلالتها بحيث أصبحت قيم المواطنة تجسد أهمَّ مداخل التنمية والإصلاح السياسي والاجتماعي، ويشير واقعنا العربي بوضوحٍ إلى أثر غياب تلك القيم في إعاقة التنمية وتأخيرها، ومسؤولية ذلك الغياب ليست راجعةً إلى الأنظمة السياسية فقط، بل إن الملاحظ أنها تغيب عن التيارات الفكرية والسياسية الشعبية التي يُفترَض أنها بدائلُ للأنظمة

---

(١) علي الزميع، دراسة تحليلية لكتاب «فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية»، عبد الرزاق السنهوري، (بيروت: مركز نهوض للدراسات والبحوث، ٢٠١٩م)، ص٢؛ علي خليفة الكواري، مفهوم المواطنة في الدولة الديمقراطية، ورقة معدة للاجتماع السنوي العاشر لمشروع دراسات الديمقراطية، المنعقد يوم السبت ٢٦ أغسطس ٢٠٠٠م في أكسفورد، إنجلترا، ص٩ وما بعدها.

السائدة، الأمر الذي يؤكِّد أنه من **الخطأ الاعتقاد بأن عوائق التنمية والإصلاح محصورةٌ في الأنظمة السياسية وحدها** ونسيان دور الحركات والتيارات السياسية الفاعلة في الواقع العربي، التي تؤكِّد كثيرٌ من أدبياتها أنها أبعدُ ما تكون عن إدراك فلسفة قِيم المواطنة وأهميتها لبناء مجتمع الحقوق والحريات.

ومعلوم أنه عند تأسيس الدول القومية في الغرب كانت القاعدة الرئيسة لهذا التأسيس هي تحرير السيادة من أن تكون مملوكةً لفئة أو لشخص الحاكم، ولم يتحقَّق هذا التحرير إلَّا بجعل السيادة للشعب. وبقياس هذا التصوُّر على ما هو سائد في واقعنا العربي، يتضح أن مفهوم المواطنة ليس فقط مفهومًا عليه من الغبش والضبابية ما يُفقده الوضوح الدلالي المطلوب توفيره في المفاهيم السياسية، بل يدلُّ أيضًا على نقص الثقافة السياسية لدى مَن يستعمله من التيارات والأنظمة على حدٍّ سواء.

لكن قد يتساءل البعض: **ما قيمة هذا التركيز على مفهوم المواطنة ونحن الآن في مجتمعاتٍ عالمية تذهب في اتجاه نزع الحدود والسياجات والتأسيس لمجتمع العولمة الذي لن تعود فيه الأوطان -بالمدلول التقليدي ذاته- إطارات سياسية منغلقة على ذاتها؟**

وقد يقول قائل أيضًا إن مسألة المواطنة لا تحتاج إلى بحثٍ أو تنظيرٍ؛ لأن مبادئها وقيمها متوفرةٌ ومقنَّنةٌ في الفكر السياسي الحديث، ومن ثمَّ لا نحتاج إلَّا لنقلها إلى واقعنا كما هي.

ومِثْلُ هذا القول يذهل عن قضية مهمَّة في عملية التفاعل الحضاري، هي «**أن الأفكار ليست سلعًا مادية يسهل نقلها من مكانٍ إلى آخر، بل**

ولأهمية المواطنة وقيمها، فقد أصبحت في العصر الحديث أساسَ الفكر السياسي، وثمرةً لتطوُّره المستمر حتى استوت في **صياغاتٍ فلسفية وقانونية وسياسية تجسَّدت في مبادئ دستورية مؤسسة للوجود المدني**، وتنبع أهمية هذه القيم من ارتباطها بأبعادٍ سياسية موصولة بحاجات الإنسان وحقوقه العامَّة، ومن ثَمَّ فانشغال التفكير بها ليس ترفًا، بل هو تعبيرٌ عن حاجة تتعلَّق بطبيعة الكائن الإنساني «بصفته كائنًا مُلْزَمًا بالتعايش المشترك في مجتمعه، كما أنها -من جهة ثانية- استجابةٌ لحاجة المجتمع إلى تحديد السلطات والقواعد المنظِّمة لعلاقة الحاكم بالمحكوم وكيفية تصريف المشكلات ومعالجة الاختلافات بين الأفراد والمجاميع والفئات»[1].

وبعد أن كانت المواطنة حافزًا ودافعًا لتطوير نظريةٍ وواقعٍ سياسيٍّ ديمقراطيٍّ متقدِّم، أصبحت المواطنة الآن -بفعل إنجازها لذلك الواقع- تتلقَّى أثره الإيجابي، حيث ازدادت تطورًا وتوسعًا في دلالتها بحيث أصبحت قيم المواطنة تجسد أهمَّ مداخل التنمية والإصلاح السياسي والاجتماعي، ويشير واقعنا العربي بوضوحٍ إلى أثر غياب تلك القيم في إعاقة التنمية وتأخيرها، ومسؤولية ذلك الغياب ليست راجعةً إلى الأنظمة السياسية فقط، بل إن الملاحظ أنها تغيب عن التيارات الفكرية والسياسية الشعبية التي يُفترَض أنها بدائلُ للأنظمة

---

(١) علي الزميع، دراسة تحليلية لكتاب «فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية»، عبد الرزاق السنهوري، (بيروت: مركز نهوض للدراسات والبحوث، ٢٠١٩م)، ص٢؛ علي خليفة الكواري، مفهوم المواطنة في الدولة الديمقراطية، ورقة معدة للاجتماع السنوي العاشر لمشروع دراسات الديمقراطية، المنعقد يوم السبت ٢٦ أغسطس ٢٠٠٠م في أكسفورد، إنجلترا، ص٩ وما بعدها.

السائدة، الأمر الذي يؤكِّد أنه من **الخطأ الاعتقاد بأن عوائق التنمية والإصلاح محصورةٌ في الأنظمة السياسية وحدها** ونسيان دور الحركات والتيارات السياسية الفاعلة في الواقع العربي، التي تؤكِّد كثيرٌ من أدبياتها أنها أبعدُ ما تكون عن إدراك فلسفة قِيم المواطنة وأهميتها لبناء مجتمع الحقوق والحريات.

ومعلوم أنه عند تأسيس الدول القومية في الغرب كانت القاعدة الرئيسة لهذا التأسيس هي تحرير السيادة من أن تكون مملوكةً لفئة أو لشخص الحاكم، ولم يتحقَّق هذا التحرير إلَّا بجعل السيادة للشعب. وبقياس هذا التصوُّر على ما هو سائد في واقعنا العربي، يتضح أن مفهوم المواطنة ليس فقط مفهومًا عليه من الغبش والضبابية ما يُفقده الوضوح الدلالي المطلوب توفيره في المفاهيم السياسية، بل يدلُّ أيضًا على نقص الثقافة السياسية لدى مَن يستعمله من التيارات والأنظمة على حدٍّ سواء.

لكن قد يتساءل البعض: **ما قيمة هذا التركيز على مفهوم المواطنة ونحن الآن في مجتمعاتٍ عالمية تذهب في اتجاه نزع الحدود والسياجات والتأسيس لمجتمع العولمة الذي لن تعود فيه الأوطان -بالمدلول التقليدي ذاته- إطارات سياسية منغلقة على ذاتها؟**

وقد يقول قائل أيضًا إن مسألة المواطنة لا تحتاج إلى بحثٍ أو تنظيرٍ؛ لأن مبادئها وقيمها متوفرةٌ ومقنَّنةٌ في الفكر السياسي الحديث، ومن ثمَّ لا نحتاج إلَّا لنقلها إلى واقعنا كما هي.

ومِثْلُ هذا القول يذهل عن قضية مهمَّة في عملية التفاعل الحضاري، هي «**أن الأفكار ليست سلعًا مادية يسهل نقلها من مكانٍ إلى آخر، بل**

تحتاج الأفكار -لكي تنتقل وتقيم في مكانٍ جديدٍ- إلى أن تنفذ في وعي ساكنيه وتتطور حسب مناخاته لتترجم في أفعالهم وواقعهم المنظور»[٢]. ومن ثَمَّ فإن مفهوم المواطنة لا يمكن بحثُه دون إعمال أدوات التأصيل والتجديد.

والنُّظُم الاجتماعية والسياسية لا تتجذر في واقع ما، إلَّا إذا تناسبت مع السياق الثقافي والمجتمعي لذلك الواقع، ومقوماته الأصيلة؛ لذا فتفاعل الفكر العربي الإسلامي مع الفكر السياسي الإنساني، لا ينبغي أن يكون تفاعلَ استنساخ وتقليد، بل لا بدَّ من مراعاة خصوصية القيم الثقافية والاجتهاد من داخلها. ولذا إذا كنا ندعو إلى الاستفادة من القيم السياسية الغربية والعالمية، ففي الوقت ذاته نؤكِّد أيضًا أن القيم التي يحملها الفكر السياسي الإسلامي يمكن أن تُسهم في ترشيد الثقافة السياسية المعاصرة. وكمثال على ذلك فيما يخص موضوعنا هنا، فإن التطور الإيجابي الذي بلغته نظرية المواطنة والحقوق والحريات في الفكر السياسي الحديث والمعاصر، لا يعني أنها في منأى عن القصور والاختلال، بل إن تلك النظرية في حاجة مستمرة إلى التطوير حسب تحولات الاجتماع البشري، كما أنها في أمس الحاجة إلى قيم ترشدها. ولهذا فالدعوة إلى الحقوق والحريات في العالم الإسلامي لا ينبغي أن تكون دعوةً إلى تقليد نمط القيم الغربية واستنزاله في مجتمعاتنا، بل لا بدَّ من نقد بعض المفاهيم والممارسات التي أدت

---

(٢) علي الزميع، الطيب بوعزة، موسوعة المبادئ الدستورية في الفكر السياسي الإسلامي: التاريخ - المفاهيم - المؤلفات، (بيروت: مركز نهوض للدراسات والبحوث، مسودة أولية غير منشورة، ٢٠١٩م)، ص٤.

إلـى تمييع نظـام القيم، كالدعوة إلى المثلية والشـذوذ، وَعَدِّهِمَا ضمن الحريات والحقوق!

كمـا أن طـرح فكرة حقوق المـرأة إن كان واجبًا وضرورة في واقعنا بسـبب ثقـل العـادات والتقاليـد والمفاهيـم الجامـدة التـي عطلت دور المـرأة فـي المجتمع الإسـلامي، فإن المرجع في ذلـك يجب أن يكون بالنظر إلى علاقة الرجل بالمرأة على أساس التكاملية في الأدوار وليس التعانـد والتنافـي، وهـذا المعنـى التكاملـي للأسـف قد جـرى إضعافه والتقليـل مـن قيمتـه في فكرنا الإسـلامي نتيجةَ المبالغة فـي إبراز فكرة القوامة، كما جرى إضعافه في الفلسفات النسوية الجديدة.

ثـم إن الاهتمام بالفكر السياسـي ومسـتجداته، ومفاهيمـه الكبرى، كمفهـوم المواطنة، لا ينبغـي أن يرتهن بقصدٍ معرفيٍّ فقط، بل لا بدَّ من اسـتدعاء الفكر لمواجهـة التحديات الواقعية والإشـكاليات التي يرزح تحتهـا واقعنـا، متفاعليـن مع تطـورات الفكـر والتجربة الإنسـانية؛ لذا حَرِصَتْ هذه الدراسـة على الانفتاح على الحكمة السياسـية الإنسـانية واستدعائها، مع الانتباه إلى خصوصية السياق الثقافي الإسلامي. ولذا فعلى الرغم من اسـتحضارنا لتعريف عالم الاجتماع البريطاني توماس مارشـال Tomas Marshal (١٨٩٣-١٩٨١م) لمفهـوم المواطنـة، لـم نغفـل عن الإشـكالات التـي تعترض ذلك التعريف، بسـبب كونه صِيغ في مجتمع بريطاني متجانس إلى حدٍّ ما، فلم يتنبه إلى التعدُّدية الثقافية واختلاف الهويات، وله إلى حدٍّ ما عذره في ذلك، حيث لم يكن سياقه الاجتماعي يحتمل من التعدُّدية ما سيحتمله السياق اللاحق لزمنه بفعل الهجرات المتتالية التي استقدمت من العالم الثالث إلى بريطانيا وعموم

الـدول الأوروبية من جماعـات ذوات هويات دينية وثقافية مختلفة عن السـائد في المجتمعات الأوروبية. هذا مع وجوب الإشـارة إلى أن في مبدأ العدالة الاقتصادية لمارشال بُعْدًا اجتماعيًّا، وإن كان محصورًا في إطـار النظرية الطبقية، فإنه -بإضافته إلـى المبدأ المدني- قابلٌ للتطوير والتوسـيع لاسـتيعاب التعدُّدية الثقافية. ومن ثَمَّ لن تكون هذه الدراسـة الوجيزة مجرَّد تحليلٍ لفكرة المواطنة في الواقع الراهن، بل إننا سـننظر بمنظـار التاريـخ إلى تطورها الدلالي، كما سـنركِّز على بحث قيمها في مرجعيتنا الثقافية الدينية.

وبناءً على ما سـبق، تنقسـم هذه الدراسـة إلى ثلاثة فصول: **يختصُّ أولها ببحث دلالات مفهوم المواطنة وتطورها التاريخي، ويتناول ثانيها ملامـح قيم المواطنة في التاريخ الإسـلامي، أمـا الفصل الثالث فندرس فيه مواقف التيارات الإسلامية المعاصرة من مبادئ المواطنة.**

وبهذه الأبعاد الثلاثة نأمل أن يحقِّق هذا الكتاب الوجيز الغرضَ من تأليفه، وممارسة دورٍ إيجابيٍّ في المعرفة والحوار السياسي.

الفصل الأول
في دلالات مفهوم المواطنة وتطورها التاريخي

معلوم أن المواطنة في أصلها تطوير وتجاوز للأشكال الأوليَّة لنمط الانتساب الاجتماعي؛ حيث انتظمت الجماعة البشرية في القِدم على أساس الانتماء إلى الأسرة ثم العشيرة فالقبيلة. ثم مع التطوُّر التاريخي تمَّ إبراز نمطٍ جديدٍ يحدِّد الانتماء إلى الوطن كإطارٍ أوسع من إطار العشيرة والقبيلة وقد أوجد هذا النمط الأوسع مقتضياتٍ جديدة، **حيث إن الانتماء إلى الوطن ليس مجرَّد إحساسٍ بالاشتراك في الانتساب إلى مجالٍ جغرافيٍّ أوسع، بل هو إحساس بالاشتراك في ملكيَّة هذا المجال أيضًا**. ومن هنا صار تحقيق المواطنة يقتضي حقوقًا سياسية ابتداءً تنتج عنها حقوقٌ مدنية واقتصادية باعتبار أن ثروات المجال الجغرافي المشترك -أي الوطن- هي مِلكٌ عامٌّ ومصلحة مشتركة، **لكن إقرار هذه الحقوق لا يمكن إلا بضبط السلطة السياسية دستوريًّا بما يحدِّد علاقاتٍ عادلةً بين المواطنين حكَّامًا ومحكومين.**

وبهذا فمفهوم المواطنة وإن كان لغويًّا مشتقًّا من الوطن، فإن مدلوله يتجاوز المدلول المباشر لتلك الكلمة، أي الاشتراك في الانتماء إلى حيِّز جغرافي، بل يتجاوز حتى ما يرتبط طبيعيًّا بهذا الانتماء من مشاعر وتحيُّزاتٍ نفسية إلى الموطن، وإن لم ينفها؛ **لأن المواطنة في الفكر السياسي الحديث ليست مجرَّد اشتراك في سُكْنَى حيِّزٍ جغرافيٍّ معيَّن،**

بل هي اشتراك في الانتماء إلى مجتمعٍ سياسيٍّ يقتضي حقوقًا وواجباتٍ سياسية واقتصادية ومدنية.

وفي هذا السياق، تُعرِّف دائرة المعارف البريطانية المواطنةَ Citizenship بأنَّها «العلاقة بين فرد ودولة كما يحدِّدها قانون تلك الدولة، وبما تتضمَّنه تلك العلاقة من واجباتٍ وحقوقٍ.»، وتضيف الموسوعة إشارةً مهمةً تفيد بأن «المواطنة تسبغ على المواطن حقوقًا سياسية مثل حق الانتخاب وتولي المناصب العامَّة»[1]. ويتضح من هذا التعريف أن ميزة الدول الديمقراطية هي أنها تمنح مَن يحمل جنسيتها مجموعةً من الحقوق، بينما الجنسية في الدول غير الديمقراطية هي مجرَّد صفة شكليَّة لا توفِّر لمن يحملها بالضرورة حقوقَ المواطن السياسية[2].

وإذا رجعنا إلى الإرهاصات التاريخية الأولى للمفهوم في التاريخَيْن اليوناني والروماني، سنلاحظ أن المواطنة كانت تشكِّل إطارًا ضيقًا لا يسع إلا فئة محدودة، أي إنها كانت صفةً امتيازيةً لا تحظى بها إلا القلَّة:

ففي المجتمع الإغريقي، ظهر معنى المواطنة كأساسٍ لضبط السلطة السياسية وتصريفها بعد الانتقال من النظام الأوليغارشي[3] إلى النظام الديمقراطي، لكن بما أن المدينة اليونانية تقوم على أساس تمايزٍ طبقيٍّ

---

(١) نورا عبه جي، مفهوم المواطنة – The Concept of Citizenship، الموسوعة السياسية، https://tinyurl.com/yc8rpbre

(٢) المرجع السابق.

(٣) الأوليغاركية Oligarchy أو أحيانًا الأوليغارشية أو حكم الأقلية هي: شكل من أشكال الحكم، بحيث تكون السلطة السياسية محصورةً بيد فئة صغيرة من المجتمع تتميَّز بالمال أو النَّسَب أو السلطة العسكرية.

وجنسيٍّ، فإن مفهوم المواطنة ظلَّ محصورًا في فئة الذكور الأحرار؛ إذ هم وحدهم مَن لهم الحقُّ في البتِّ في الشأن السياسي العام[٤]، مما جعلها مواطنة انتقائية غير شاملة لجميع أفراد المجتمع.

لكن في المجتمع الروماني حدث توسيع في المستحقين لصفة المواطنة، فبعد أن كانت مخصوصةً بالروماني وحده بينما شعوب المستعمرات المنضوية تحت الحكم الروماني كانوا مجرَّد رعايا شهد المجتمع الروماني تطوراتٍ ألزمت قياداته السياسية بإعادة النظر في مفهوم المواطنة، وذلك بعد تمدُّد الإمبراطورية جغرافيًّا، فوجب توسيع دائرة المواطنة لضبط تماسك الإمبراطورية التي صارت مترامية الأطراف، وفي حاجةٍ إلى بثِّ شعور الانتماء، وكان هذا الانتقال والتوسعة في الدلالة من أهمِّ حوافز ازدهار الفقه القانوني الروماني.

لكن خلال العصور الوسطى حدث تراجع ملحوظ، حيث لا نجد لمفهوم المواطنة أيَّ حضور، بل انتظمت المجتمعات الأوروبية في شكل مَلَكِيَّاتٍ إقطاعية تحت هيمنة الكنيسة، ولم يكن المجال يسمح حينها لإبراز المواطنة[٥].

---

(٤) نورا عبه جي، مرجع سابق.

Jean-Jacques Rousseau, Rousseau: The Social Contract and Other Later Political Writings, Translate and Edit by: Victor Gourevitch, UK: Cambridge University Press, 1997.

عمر الشهابي، تصدير الثروة واغتراب الإنسان: تاريخ الخلل الإنتاجي في دول الخليج العربية، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١٨م)، ص١٢٧.

(٥) علي خليفة الكواري، مرجع سابق، ص١.

Jean-Jacques Rousseau, op. cit.

عمر الشهابي، مرجع سابق، ص١٢٧.

وقد مثَّلت الثورات الفرنسية والإنجليزية والأمريكية نقلةً نوعيةً في تطوير مفهوم المواطنة، وذلك للحاجة إلى إخراج السلطة السياسية من دائرة الاحتكار من قِبل الحكَّام لجعلها في يد الشعب، وفي هذا السياق تشير دومينك شنابر Schnapper Dominique إلى دلالةٍ تربط بين المواطنة والسيادة، حيث تقول: «إن المواطن يمتلك جزءًا من السيادة السياسية»[٦]، **بمعنى أن السيادة لم تعُد محتكرةً من قِبل حاكم أو أسرة أو فئة اجتماعية، بل هي موزَّعة بالتساوي بين جميع المواطنين، والحاكم نفسه لا يكتسب مشروعيته إلا بفعل اختياره من قِبل المواطنين عن طريق الانتخاب.**

وهذا المعنى الجديد للمواطنة الذي جاءت به ثورات القرن الثامن عشر كان بدايةً لحدوث تطوُّر في مفهوم المواطنة ليشمل إطارًا أكثر وساعةً، حيث أصبح بناء الدولة الحديثة مشروطًا بقيامها على مبدأ المواطنة كرابطة اجتماعية وقانونية بين أفراد المجتمع تسوِّي بينهم -في إطارٍ من مبادئ دستورية حاكمة- في الحقوق السياسية والاجتماعية والاقتصادية دون تمييز بينهم بسبب اللون أو الدين أو المذهب أو المكانة الاقتصادية.

وقد تطور مفهومُ المواطنة حتى أصبح يُنظر إليه باعتباره أفقًا يتجاوز المستوى القانوني الحقوقي، ليشير إلى ديناميكية اجتماعية هدفها تحرير الأفراد ودفعهم للعمل بفعالية، للتمكُّن من تركيب تاريخهم والإسهام في بناء مجتمع ديمقراطيٍّ يضمن مختلف حقوقهم كما يضمن حريتهم وكرامتهم[٧].

---

(6) Dominique Schnapper, Citoyenneté, Encyclopædia Universalis, 2015.

(٧) كمال عبد اللطيف، مفهوم المواطنة وسياقات تشكُّله، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، ٩ فبراير ٢٠١٥م. https://tinyurl.com/yxllwoh2

ويُنسب الفضل إلى عالم الاجتماع البريطاني توماس مارشال في توسيع دلالة المفهوم حتى صار نظريةً متكاملةً دالَّة على مختلف المستويات البنيوية للمجتمع، وذلك في محاضراته الشهيرة المعنونة بـ«**المواطنة والطبقة الاجتماعية**»، التي ألقاها في جامعة كامبريدج عام ١٩٤٩م[٨]. **ووفقًا لمارشال، فإن المواطنة تتألَّف من ثلاثة مبادئ رئيسة: سياسية واجتماعية ومدنية.**

- يتمثَّل مبدأ **الحق السياسي** في امتلاك المواطن جزءًا من السيادة السياسية والمشاركة في الحكم من خلال حقِّ المشاركة في تولِّي مسؤولية سياسية، كعضوٍ في هيئة منتخبة تتمتَّع بصلاحياتٍ سياسية، أو كناخبٍ يختار وينتخب أعضاء هذه الهيئة أو السلطة السياسية[٩]. فالحقوق السياسية تُعَدُّ مناط المواطنة، وتعبِّر عن انتماء المواطن إلى الجماعة السياسية[١٠]. وفي هذا الإطار، يعزو مارشال تحقيق المواطنة إلى المكاسب السياسية والاجتماعية التي بنت ورتَّبت ملامح مطلب الحق في المشاركة في الحكم

---

(8) Thomas H. Marshall, Citizenship and social class, Cambridge University Press, 1950.

توماس همفري مارشال، المواطنة والطبقة الاجتماعية، ترجمة: بدر ناصر الحتيتة المطيري، سلسة التقارير الاستراتيجية (٢)، (الكويت: مركز دراسات الخليج والجزيرة العربية، ٢٠١٧م).

(٩) توماس همفري مارشال، مرجع سابق، ص٤٤.

(١٠) وليم سليمان قلادة، مبدأ المواطنة: دراسات ومقالات، العدد الثالث من سلسلة المواطنة، (القاهرة: المركز القطبي للدراسات الاجتماعية، مايو ١٩٩٩م).

والحق في المشاركة في القرار السياسي[١١]. **وأقرب المؤسسات ارتباطًا بهذه الحقوق هي مؤسسات السلطة التشريعية.**

- ينضوي مبدأ **الحق الاجتماعي** على جملةٍ من الحقوق تمتدُّ من حقِّ الحصول على قدرٍ معقولٍ من الأمن والخدمات والرفاه الاقتصادي وصولًا إلى حقِّ المشاركة والتمتُّع الكاملين بالهوية الوطنية والموروث الاجتماعي والثقافي المشترك، وأن يعيش الفرد حياةَ إنسانٍ متمدِّن ومتحضِّر طبقًا للأعراف السائدة في المجتمع. **وأقرب المؤسسات ارتباطًا بهذه الحقوق هي مؤسسات النظام التعليمي والثقافي وقطاع الخدمات الاجتماعية**[١٢].
- أما مبدأ **الحق المدني** من المواطنة، فيتمثَّل في مجموع الحقوق الضرورية اللازمة لحرية الفرد وتشمل الحرياتِ العامَّة للإنسان، كحرية الاعتقاد والإيمان والفكر والتعبير، وحرية التملُّك، وحق الدخول في عقود صحيحة، وحق التمتُّع بالعدالة[١٣]. **وأقرب المؤسسات ارتباطًا بهذه الحقوق هي مؤسسات السلطة القضائية**[١٤].

ويؤكِّد توماس مارشال «أن مسيرة توسعة وتعميم حقوق المواطنة القانونية والسياسية طوال المائتي سنة الماضية قد قطعت شوطًا قصيرًا

---

(١١) كمال عبد اللطيف، مرجع سابق.

(١٢) توماس همفري مارشال، مرجع سابق، ص٤٤.

(١٣) ترتكز العدالة في النموذج الليبرالي المستدام على ترابط الحرية والمساواة في تكافؤ الفرص الحقيقي، وعلى اقتران التحليل الاقتصادي لتوليد الثروة وإعادة توزيعها داخل المجتمع، وأخيرًا على تلازم البناء المؤسسي بتوطُّنه في الأفق البعيد الأمد للاندماج.

(١٤) توماس همفري مارشال، مرجع سابق، ص٤٤.

في معالجة مظاهر عدم المساواة النابعة من النشاط الاقتصادي، لكن القوانين والتشريعات التي تمَّ إقرارها أوجدت منظومةً ناضجةً للمواطن ذات سقفٍ مرتفع يتمثَّل بالحقِّ العام للمواطن بالحصول على خدمات الضمان الاجتماعي والتعليم والصحَّة والرعاية الاجتماعية، وهكذا ظهر إلى الوجود نوعٌ من المساواة الاجتماعية مبنيٌّ على التساوي في حقِّ التمتُّع بالمواطنة الكاملة التي تضمن شبكة الأمان المادي والثقافي الاجتماعي[١٥]».

ويتضح مما سبق أن تعريف مارشال لمفهوم المواطنة استوعب أبعادًا متكاملة: سياسية واجتماعية ومدنية. وبتفريعاته الثلاثية تلك يصلح لأن يكون مؤشرًا لقياس المواقف والأفكار، كما يؤدي وظيفةً إجرائيةً تأشيريةً في دراسة مواقف الأنظمة والتيارات الفكرية والسياسية من مفهوم المواطنة.

لكن كما سبق أن أشرنا، لا بدَّ من التنبيه إلى أن مارشال صاغ نظريته في أربعينات القرن الماضي، أي بعد الحرب العالمية الثانية[١٦]؛ لذا تعرضت هذه النظرية لنقدٍ شديدٍ بعد منتصف القرن العشرين؛ لأنها لم يكن بإمكانها أن تفكِّر في المواطنة داخل مجتمعات متعدِّدة الهويات والأصول الثقافية. وهي الوضعية التي استجدَّت في المجتمعات الأوروبية بعد الحرب العالمية الثانية. إذ خلال النصف الثاني من القرن العشرين، شهد المجتمع البريطاني -كما العديد من المجتمعات

---

(١٥) خليل علي حيدر، بدر المطيري، عن «المواطنة والطبقة الاجتماعية» (٢-٣)، جريدة الجريدة الكويتية، ١٥ مارس ٢٠١٧م،
http://www.aljarida.com/ext/articles/print/1489515950212148600

(16) Thomas H. Marshall, Op Cit.

الأوروبية- هجرات كثيرة من بلدان العالم الثالث، هجرات استقدمت ثقافات وهويات مختلفة. فلمَّا اكتسب المهاجرون صفة المواطنة، أخذت تطرح إشكالات جديدة، تجاوز إطار الدلالة التي وضع فيها مارشال نظريته، حيث لم يعُد الأمر متعلقًا فقط بالحقوق السياسية والاجتماعية والمدنية، بل صار الأمر يتعلَّق بحقوق أخرى ثقافية وهوياتية، مختلفة مع الكثير من قيم الحضارة الغربية وملامحها.

لقد فكَّر مارشال في نظرية المواطنة من مدخل الحقوق الاقتصادية في إطار التقليل من الفوارق الطبقية. لذا انتقد وولف Wolfe وكلاوسن Klausen[١٧] هذا التصور الضيق للنظرية؛ لأن مشكلة الأقليات وتعدُّد الهويات اقتضت طريقةً أوسع في التفكير في حقوق المواطن.

وفي الإطار ذاته، يؤكِّد جون رولز John Rowls أهمية مفهوم المواطنة وقِيمها في بحثه حول العدالة، الذي أعاد فيه النظر في النظرية الاقتصادية الليبرالية، كما أسهم ويل كيملك Will Kymlike في التنبيه على أهمية البُعْد الثقافي في قيم المواطنة، وذلك في بحثه حول التعدُّدية الثقافية[١٨].

ومن خلال دراسة التجربة السياسية الحديثة يظهر أن تجسيد قيم المواطنة لن يتمَّ إلا بتحقُّق شرطَيْن اثنَيْن:

أ- زوال مظاهر حكم الفرد وتجسيد سيادة الأمَّة.

---

(17) Alan Wolfe & Jytte Klausen, Other People, Prospect, décembre, 2000.

(١٨) كمال عبد اللطيف، مرجع سابق.

ب- اعتبار جميع السكان بمختلف طوائفهم يتمتَّعون بجنسية الدولة ومواطنين متساوين في الحقوق والواجبات، يتمتع كلُّ فرد منهم بحقوقٍ والتزاماتٍ اجتماعية ومدنية وقانونية واقتصادية وثقافية متساوية، تتيح للبالغ منهم ممارسة حقِّ المشاركة السياسية الفعَّالة وتولِّي المناصب العامَّة[١٩].

والمواطنة غايةٌ غير قابلة للتجسيد إلَّا بضبط السلطة السياسية دستوريًّا بما يحدِّد حقوق المواطنين وواجباتهم حكَّامًا ومحكومين.

وباستحضار تعريف عالم الاجتماع البريطاني توماس مارشال الذي سبق أن أوردناه أعلاه، سنلاحظ أنه أدخل في دلالة مفهوم المواطنة ثلاثة أبعاد (**السياسي والاجتماعي والمدني**). وبذلك يتضح أن الجوانب السياسية من حقوق المواطنة وواجباتها ليست كافيةً للتعبير عن مراعاة مبدأ المواطنة هذا بالرغم من كونها أبعادًا مهمَّة وضرورية، فإلى جانب ذلك هناك أيضًا الحقوق الاجتماعية والمدنية التي لا يمكن ممارسة مبدأ المواطنة على أرض الواقع دون توفير حدٍّ أدنى من هذه الحقوق والضمانات للمواطن حتى يكون للمواطنة معنى ويتحقَّق بموجبها انتماءُ المواطن وولاؤه لوطنه[٢٠]. فمن دون مراعاة هذه الحقوق، ستتحوَّل قيم المواطنة إلى أداةٍ في يد الأغنياء لقهر الفقراء، ووسيلة يستخدمها الأقوياء والنُّخب للانفراد بالسلطة والحكم وتوظيفهما للإبقاء على امتيازاتهم وموقعهم في المجتمع دون مراعاة لمبادئ العدالة الاجتماعية[٢١].

---

(١٩) علي خليفة الكواري، مرجع سابق، ص٩.

(٢٠) المرجع السابق، ص٩-١٠.

(٢١) نويل مبيض، أسس وركائز وتطبيق الديمقراطية، ألف باء الديمقراطية، =

وتتطلَّع المواطنة بمفهومها الحالي إلى منح الاعتبار الأول للرابطة المدنية، وذلك بالإعلاء من شأن القيم الصانعة لها دون أن يعني هذا نفي الأبعاد الأخرى المعزِّزة للمواطنة الثقافية والقِيمية، كما أن رابطة المواطنة لا تنفي -كما يعتقد البعض- روابط التجمُّعات البشرية الأخرى، مثل الروابط الثقافية والعقدية، كما لا يمكن فصلها عن الديمقراطية، فالمواطنة هي أساس المجتمع السياسي الحديث[٢٢].

ولقد أمست المواطنة وقِيمُها اليوم أحد المبادئ الأساسية التي تشيع عالميًّا، بل إن الناظر إلى تاريخ المفاهيم السياسية سيلاحظ أنه يصعب إيجاد أحد المصطلحات التي لاقت قبولًا ودفاعًا كما لاقت المواطنة، والدليل على ذلك أن مختلف الحكومات تحاول التمسُّك بهذا المفهوم -ولو شكليًّا- من أجل اكتساب الشرعية التي تؤهلها للبقاء[٢٣].

ويتضح من هذه التوسعة التي لحقت دلالات مفهوم المواطنة أننا نعيش في عصرٍ يستحقُّ أن يُطلَق عليه عصر صعود قيم المواطنة، على الرغم من التحولات البنيوية التي تخلخل بنيات الدولة الآن وتفتحها أمام إطارٍ دوليٍّ عالميٍّ يتمُّ فيه تجاوز الحواجز السياسية بما يمسُّ سيادة الدول ذاتها.

= http://pages.videotron.com/moubayed/chap1.html

(٢٢) كمال عبد اللطيف، مرجع سابق.

(٢٣) فؤاد زكريا، مستقبل الحرية: الديمقراطية غير الليبرالية في الوطن والخارج، ترجمة: رضا خليفة، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٩م)، ص١٩.

ولكن على الرغم من أن المواطنة هي وصفٌ يمكن إطلاقه على المجتمع الذي يكون فيه المواطنون أعضاء كاملي العضوية في المجتمع، باعتبار أن جميع من يحوزون هذه الصفة متساوون في الحقوق والواجبات، **فإنه لا توجد قواعدُ مُجمَع عليها عالميًّا لتحدِّد ماهية تلك الحقوق والواجبات**[٢٤]. ومن هنا تواجه المواطنة عددًا من التحديات الناتجة عن مدى تكيُّفها مع خصوصيات المجتمعات.

(٢٤) توماس همفري مارشال، مرجع سابق، ص٥.

الفصل الثاني
ملامح قيم المواطنة في التاريخ الإسلامي

لفهمٍ دقيقٍ وعلميٍّ لمفهوم المواطنة لدى التيارات الإسلامية، لا بدَّ من البدء بفهم جذور وتطوُّر ما يقارب معاني هذا المفهوم في الفقه والفكر الإسلامي تاريخيًّا؛ **إذ من المعلوم أن من الإشكالات التي تعترض تجذير مفهوم المواطنة في الفكر الإسلامي أن هذا المصطلح ليس له ذكرٌ في نصوص الوحي، بالإضافة إلى أن علم السياسة لم يحظَ في تراث المسلمين بحقِّه من التأصيل أسوةً بباقي العلوم، فلم يُصنَّف في كتب المجال الشرعي والحقوقي**[1]. ومن ثَمَّ ينبغي -بدايةً- التفرقة بين مصطلح المواطنة وقِيم المواطنة، فإن كانت الحضارة الإسلامية لم تعرف المصطلح بمنطوقه ومعناه الحديث، إلا أن مطالعة الفكر الإسلامي تؤكِّد أنه كان يُعنى بصورةٍ كبيرةٍ ببعض قِيم المواطنة ويتقاطع معها، ولكن من خلال مفاهيمَ وتعبيراتٍ أسلوبية مغايرة.

ولقد مرَّت قِيم المواطنة ومبادئها بالعديد من التغيُّرات والتطوُّرات بحسب مراحل تاريخ المجتمع الإسلامي، وسنستعرض ملامح هذه القيم وتطوُّرها خلال ذلك التاريخ.

---

(١) عبد الوهاب خلاف، السياسة الشرعية أو نظام الدولة الإسلامية في الشئون الدستورية والخراجية والمالية، (القاهرة: المطبعة السلفية ومكتبتها، ١٣٥٠هـ).

أ- قيم المواطنة في عصر الرسول ﷺ والخلفاء الراشدين

بالعودة إلى السياق التاريخي العربي الإسلامي، سنلاحظ أنه حتى قبل نزول الإسلام كانت للبنية القَبَليَّة أعرافٌ تفيد ارتباط أفراد القبيلة برابطٍ جامع يجعل الفرد تحت حماية قبيلته، ويجعله بالمقابل مطالبًا بالاستجابة هو أيضًا للدفاع عنها وحمايتها، غير أن هذا الشكل لا يمكن أن نسميه مواطنة بقدر ما هو نتاج طبيعي للإحساس بالانتماء إلى مكانٍ وكيانٍ جماعيٍّ، أي القبيلة.

وبظهور الإسلام نصَّت المرجعية الإسلامية من القرآن والحديث على تكريم الإنسان: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ﴾ [الإسراء: ٧٠]، ورفضت التفاضل على أساس اللون أو الجاه والنَّسَب، وعند أول لحظة تأسيسٍ للمجتمع الإسلامي في المدينة **يلاحظ أن النبي ﷺ سارع إلى وضعِ وثيقةٍ أشبه ما تكون بالعقد الدستوري**، استوعب فيها حتى المختلف دينيًّا وجعله عضوًا فاعلًا في المجتمع ذا حقوقٍ وواجباتٍ، وتجدر الإشارة إلى أن مفهوم الأمَّة قد استُعمِل في وثيقة المدينة بدلالة الاشتراك في الموطن وليس بدلالة الانتماء إلى العقيدة[٢]. وقد قامت هذه الوثيقة على أساس التوافق، وبإبرامها صارتِ المدينة المنورة «دولةً» تعاقديةً يديرها الرسول ﷺ[٣].

---

(٢) «وإن يهود بني عَوف أمَّةٌ مع المؤمنين، لليهود دينهم، ومواليهم وأنفسهم، إلاَّ من ظَلَم وأَثِم، فإنه لا يُوتِغُ إلا نفسَه، وأهلَ بيته؛ وإن ليهود بني النجار مثل ما ليهود بني عوف، وإن ليهود بني جُشَم مثل ما ليهود بني عوف، وإن ليهود بني الأوس مثل ما ليهود بني عوف.». انظر النص الكامل لصحيفة المدينة في: عبد الملك بن هشام، السيرة النبوية لابن هشام، (القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ١٣٥٥هـ/ ١٩٣٦م)، ج٢، ص١٥٠-١٥١.

(٣) محمود شريف بسيوني، الوثائق الدولية المعنية بحقوق الإنسان، المجلد الثاني، =

ومن حيث التجربة الواقعية، كانت المرحلة النبويَّة والعصر الراشدي حقبةً تجسَّد فيها احترام قيم المواطنة بصورها المختلفة، وذلك بفضل تأكيد الإسلام على المساواة الاجتماعية والاقتصادية والحقوقية ومبادئ العدل والقسط والإنصاف والشورى لعموم الناس[٤]، كل تلك القيم والمبادئ يمكن تلمُّس أهم ملامحها في الكثير من المبادئ والممارسات، وهي في مضامينها تحوي أهمَّ وأبرز جذور قيم المواطنة المتعارف عليها.

ومن ثَمَّ يرى كثيرٌ من الباحثين في التاريخ الإسلامي أن المجتمع الإسلامي في عهد النبوَّة تأسَّسَ على قيمٍ تعطي سماتٍ تقارب -بشكلٍ كبيرٍ- فلسفة العقد الاجتماعي وقيم المواطنة بمفاهيمها الحديثة، حيث مَثَّلَ هذا المجتمع بدايةَ نواة إيجابية للمساواة بين المواطنين، بل منح معتنقي باقي الديانات الكثيرَ من الحقوق التي تُعَدُّ سَبْقًا كبيرًا مقارنةً بالواقع المحيط بهم في الحضارات الأخرى. وقد قامت وثيقة المدينة على أساس التوافق التعاقدي السياسي، وتضمَّنت مجموعةً من الحقوق الأساسية التي جاءت لتؤكِّدَ عليها[٥]، مثل تحقيق العدالة بين مواطنيه، وتقليص الفروقات الاجتماعية والطبقية، والتأكيد على حرية العقيدة، والمساواة أمام القضاء وسيادته على الجميع.

ومن الملاحظ أن وثيقة المدينة قد حدَّدت ركائز تكوين السلطة والكيان السياسي للمجتمع بتنظيم العلاقة بين جميع مكوناته القبلية

= الوثائق الإسلامية، (القاهرة: دار الشروق، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣م)، ص٢٤؛ محمد سليم العوا، في النظام السياسي للدولة الإسلامية، (القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٦م)، ص٥٥.

(٤) علي خليفة الكواري، مرجع سابق، ص٣.

(٥) محمود شريف بسيوني، مرجع سابق.

والدينية، حيث جعلت من المهاجرين والأنصار والقبائل المشركة المحيطة بالمدينة والقبائل اليهودية وحدةً سياسيةً مترابطةً في مواجهة أيِّ تحدٍّ داخليٍّ أو خارجيٍّ يهدِّد كيان المدينة، وبذلك يرى كثيرٌ من الباحثين أن وثيقة المدينة هي أولُ وثيقة سياسية تنظيمية في الإسلام تؤسِّس لحقِّ المواطنة.

وبإبرام هذه الوثيقة صارتِ المدينة المنورة دولةً تعاقديةً على مبادئ توافقية يديرها الرسول ﷺ. فعلى الرغم من أن المرجعية العليا كانت للشريعة الإسلامية، كونها دين الأغلبية، فإنها كفلت الحقوق الإنسانية للأقليات والطوائف الدينية الأخرى، كحقِّ حرية الاعتقاد وممارسة الشعائر والمساواة والعدل، كما أنها قدَّمت مجتمع المدينة -بتعدُّده وتنوُّعه واختلافه- كأمَّة واحدة تنظِّم الصحيفةُ شؤونَها، وتمنح لجميع الأفراد حقوقهم، مع ترتيب ما يلزم على ذلك من التزاماتٍ وواجباتٍ، **ووَضْع مثل هذه الوثيقة يؤكِّدُ على مشروعية وضع وثائق تعاقدية مشابهة -كالدساتير في الدولة الحديثة- لتنظيم شؤون الدولة، فهي نواة حقيقية -دون مبالغة- للتطوُّر نحو دولة بملامح شبه مدنية، وذلك مع الأخذ في الاعتبار بساطة المجتمع والحياة آنذاك**[٦]. **والجدير بالذكر** أن تلك الوثيقةَ يجب أن تُقرأ في إطار واقعِها وسياقها التاريخي الذي صدرت فيه[٧]؛ إذ بناءً على تلك القراءة، **يمكن القول إن هذه الوثيقة**[٨]

---

(٦) محمود شريف بسيوني، مرجع سابق، ص٢٤ وما بعدها.

(٧) محمد سليم العوا، في النظام السياسي للدولة الإسلامية، مرجع سابق، ص٥٥.

(٨) تبدأ الوثيقة بالقول: «هذا كتابٌ من محمَّد النبيِّ ﷺ، بين المؤمنين والمسلمين من قريش ويثرب ومَن تبعهم فلحِق بهم وجاهد معهم، أنهم أمَّة واحدة من دون الناس». ومن ثَمَّ فهذه وثيقة بين حاكم الدولة والمجتمع وما فيه من أغلبية مسلمة أو غير مسلمة من أهل المدينة المنورة والمقيمين فيها، أنهم أمَّة واحدة =

قد أسَّست نواةً متدرِّجةً -حسب الواقع في ذلك الوقت- لمفاهيمَ قريبةٍ نِسبيًّا من مفهوم المواطنة الدستورية الحديثة.

وفي سياق تقريبها من هذا المعنى، ينظر أحد مجتهدي الفقه السياسي الشيعي المعاصر لوثيقة المدينة نظرةً مشابهةً. فوفقًا لرأي اجتهاديّ، يخلص الشيخ محمد مهدي شمس الدين إلى أنه يستفاد من الصحيفة وجود مفهومَيْن للأمَّة في الفكر الإسلامي: أحدهما الأمَّة القائمة على التوحُّد في الانتماء الديني، وهذه يمكن أن تتوحَّد في التكوين السياسي؛ وثانيهما الأمَّة القائمة على التوحُّد في الانتماء إلى مشروع سياسيٍّ واحد وكيان سياسيٍّ واحد، وهذه يمكن أن تتوحَّد في الانتماء الديني، ويمكن أن تتنوَّع في هذا الانتماء»[٩]. ثم يستنتج أن «المواطنة لا تساوق الانتماء الديني دائمًا، بل يمكن أن تفترق عنه حين يكون المجتمع السياسي مكونًا من فئاتٍ ذات انتماءٍ دينيٍّ متنوِّع. فقد تتساوى «المواطنة» مع الانتماء الديني حين يكون المجتمع السياسي

= من دون الناس في خصوصيَّة خاصَّة لهذه البلدة، وهي يثرب؛ إذ تقول: «وإنه مَن تَبِعَنَا من يهود فإن له النَّصْرَ والأسوةَ غيرَ مظلومين ولا متناصرين عليهم».
للاطلاع على نص الوثيقة راجع: محمود شريف بسيوني، مرجع سابق.

(٩) محمد مهدي شمس الدين، نظام الحكم والإدارة في الإسلام، (بيروت: المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، الطبعة الثالثة، ١٩٩٢م)، ص٥٣١-٥٣٩؛ محمد مهدي شمس الدين، في الاجتماع السياسي الإسلامي: المجتمع السياسي الإسلامي - محاولة تأصيل فقهي وتاريخي، (بيروت: المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، الطبعة الثانية، ١٩٩٩م)، ص١٦٠-١٧١؛ سعود المولى، المرجعية والحزب والدولة المدنية والمواطنة في الفقه السياسي الشيعي المعاصر، منشور ضمن كتاب: مجموعة مؤلفين، الإسلاميون وقضايا الدولة والمواطنة، الجزء الأول، (الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط١، ٢٠١٦م)، ص٨٠.

كلُّه ذا انتماءٍ دينيٍّ واحد، فيتحد في الخارج المعيش مفهوم الأمَّة مع مفهوم الوطن والدولة والمواطنة»[١٠].

وفي السياق ذاته، مثَّلت وثيقة نجران -التي وضع بها الرسول ﷺ مبادئَ التعايش بين المسلمين والنصارى في السنة العاشرة من الهجرة- نقلةً نوعيةً بما حملته من قيمٍ سياسية وأخلاقية[١١]، حيث جاءت نصوص تلك الوثيقة زاخرةً بالقيم التي ترسِّخ قيم المواطنة، كالتعهُّد بضمان حرية المعتقدين بالمسيحية وضمان حريتهم في ممارسة شعائرهم، وحماية كنائسهم وبِيَعِهِم وبيوت صلواتهم ومواضع الرهبان، ومساعدتهم في ترميم صوامعهم وكنائسهم دون أن يكون ذلك دَيْنًا عليهم، كما ضمنت الوثيقة للنصرانية المتزوِّجة من المسلم حرية المعتقد، حيث نقرأ فيها: «وإذا صارت النصرانية عند المسلم فعليه أن يرضى بنصرانيَّتِها ويَتبَعَ هواها في الاقتداء برؤسائها والأخذ بمعالم دينها ولا يمنعها ذلك، فمن خالف ذلك وأكرهها على شيء من أمر دينها فقد خالف عهدَ الله وعَصَى ميثاقَ رسوله وهو عند الله من الكاذبين»، كما تضمَّنت الوثيقة قيمَ المساواة بين المسلمين وغير المسلمين في الحقوق والواجبات وذلك بالقول: «أعطيتُهُم عهدَ الله على أن لهم ما للمسلمين وعليهم ما على المسلمين. حتى يكونوا للمسلمين شركاء فيما لهم وفيما عليهم»، ونصَّت الوثيقة على إعفاء رجال الدين منهم من الجزية، ويدفع باقي النصارى الجزيةَ مقابل حمايتهم.

---

(١٠) محمد مهدي شمس الدين، نظام الحكم والإدارة في الإسلام، مرجع سابق، ص٥٣٧؛ سعود المولى، مرجع سابق، ص٨٠.

(١١) محمد مهدي شمس الدين، نظام الحكم والإدارة في الإسلام، مرجع سابق، ص٣١؛ محمد الخضري بك، محاضرات في تاريخ الأمم الإسلامية: الدولة الأموية، تحقيق: محمد العثماني، (بيروت: دار القلم، ١٩٨٦م)، ص١٤٣.

ولقد جاءت وثيقة خطبة الوداع في العام العاشر من الهجرة لتأكيد تلك القيم، حيث أوصى فيها الرسولُ أُمَّتَهُ بآخرِ وصاياه، وهي المتعلِّقة بمبادئ التكافل الاجتماعي والمساواة بين جميع المسلمين، فضلًا عن التأكيد على حقوق المرأة[١٢]. ففي مفهوم المساواة تقول خطبة الوداع: «أَلَا لا فَضْلَ لعربيٍّ على أعجميٍّ، ولا لعجميٍّ على عربيٍّ، ولا لأَحْمَرَ على أَسْوَدَ، ولا أَسْوَدَ على أَحْمَرَ، إلَّا بالتَّقْوَى»[١٣].

يتضح من الاستعراض السابق أن الإسلام قد جاء داعمًا للمساواة بين المواطنين كافةً، وعدم التمييز بينهم في الحقوق والواجبات المدنية، رافضًا أيَّ تمايزٍ مبنيٍّ على الجنس أو اللون أو الأصل أو الاعتقاد، مع الأخذ بعينِ الاعتبار الظرف والمناخ السياسي والاجتماعي البسيط في تلك الحقبة التاريخية.

ومن ثَمَّ فإنه يتجلَّى في سيرة الرسول ﷺ وهَديه والوثائق التي عقدها وكذا في السياسات التي اتبعها الخلفاء الراشدون رضي الله عنهم من بعده عددٌ من القيم والمبادئ التي يمكن أن تكون داعمةً لتأسيس رؤيةٍ متكاملةٍ

---

(١٢) للاطلاع على نص الوثيقة راجع: محمود شريف بسيوني، مرجع سابق، ص٣٢.

(١٣) حدثنا إسماعيل، حدثنا سعيد الجريري عن أبي نضرة حدثني مَن سمع خطبة رسول الله ﷺ في وسط أيام التشريق فقال: «يا أيها الناس، أَلَا إنَّ ربكم واحدٌ، وإن أباكم واحدٌ، أَلَا لا فضل لعربيٍّ على أعجميٍّ، ولا لعجميٍّ على عربيٍّ، ولا لأحمر على أسود، ولا أسود على أحمر، إلَّا بالتقوى، أَبَلَّغْتُ؟ قالوا: بَلَّغَ رسول الله ﷺ. ثم قال: أيُّ يوم هذا؟ قالوا: يوم حرام، ثم قال: أيُّ شهر هذا؟ قالوا شهر حرام، قال: ثم قال: أيُّ بلد هذا؟ قالوا: بلد حرام، قال: فإن الله قد حرَّم بينكم دماءكم وأموالكم -قال: ولا أدري قال: أو أعراضكم، أم لا- كحرمة يومكم هذا، في شهركم هذا، في بلدكم هذا، أبلغت؟ قالوا: بلغ رسول الله ﷺ، قال: ليبلغ الشاهد الغائب» (رواه أحمد).

لمفهوم المواطنة في الإسلام، شريطة إعمال الاجتهاد الشرعي لتطويرها بما يتفق مع الواقع الجديد. وقد تجسَّدت هذه القيم التي أكَّدت عليها تلك الوثائق، كصحيفة المدينة واتفاقية نصارى نجران[١٤] واتفاقية بيت المقدس وغيرها، فضلًا عن الممارسات الواقعية للخلفاء الراشدين، وخاصةً في عهد الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه وتعامله مع أهل الذمة والموالي، تجسَّدت في المساواة بين المواطنين كافةً وعدم التمييز بينهم في الحقوق والواجبات المدنية بِناءً على الجنس أو اللون أو الأصل أو الاعتقاد، والتعهُّد بحماية حرية العبادة للطوائف الدينية، وضمان الأمن لأفرادها وحفظهم من كل أذًى أو مكروه، والتعهُّد بعدم التدخُّل في شؤونهم الدينية، وبخاصةٍ المتعلِّقة باختيار رؤساء طوائفهم، وتعهُّد بيت المال بمساعدة تلك الطوائف في ترميم دور العبادة وإعفاء رجال الدين من دفع الجزية أو الخراج وغيرها من الضرائب.

ب- قيم المواطنة بدءًا من الخلافة الأموية إلى نهاية الخلافة العثمانية

بعد الخلافة الراشدة أخذت الدولة الإسلامية بنية الإمبراطوريات التقليدية المركِّزة على التوسُّع والفتوح العسكرية، بالإضافة إلى اعتماد

---

(١٤) راجع كُلاً من: لؤي صافي، الحرية والمواطنة والإسلام السياسي: التحولات السياسية الكبرى وقضايا النهوض الحضاري، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الطبعة الأولى، ٢٠١٢م)، ص٨٣ وما بعدها؛ الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق: عبد العزيز الوكيل، الجزء الأول، (القاهرة: مؤسسة الحلبي وشركاه للنشر والتوزيع، ١٩٨٦م)، ص٦٢ وما بعدها؛ محمد الخضري بك، مرجع سابق، ص١٤٣.

الحكم العضوض الفردي المحتكر في إحدى الأُسر دون غيرها؛ ولذا كان من الطبيعي أن تشهد قيم المواطنة وغيرها من القيم السياسية الراشدة تراجعًا كبيرًا، ومن أمثلة ذلك أنه قد شاع في أحيانٍ كثيرة خلال العصر الأموي وما تلاه التفريقُ بين أفراد المجتمع على أساس دينهم ومذهبهم وأصولهم العرقيَّة، كما أن عموم أفراد البلدان المفتوحة جرى التعامل معهم بوصفهم في مرتبةٍ أقلَّ أو باعتبارهم غنيمةَ حربٍ، وذلك لاعتباراتٍ سياسية واقتصادية واجتماعية بعيدة عن أحكام الشريعة.

لكن لا بدَّ من التوكيد على أن أيَّ استعراضٍ أو قراءةٍ للتاريخ السياسي الإسلامي وما يتضمَّنه في كثيرٍ من الأحيان من تناقضٍ مع الشريعة ومقاصد الدين لا يجب أن يُفهم منه أنه إلغاءٌ لإسلامية تلك الدول، فهناك فرق كبير بين شرعيَّة النظام وشرعيَّة الدولة دينيًّا. فشرعية الدولة تدور مع التزام المجتمع ومواطنيه بالشريعة وُجودًا وعدمًا بإرادة طوعيَّة، ولا شكَّ أن هذا الالتزام -في أغلبه- ظلَّ قائمًا طوال مسيرة التاريخ الإسلامي وحتى الآن، أما شرعية النظام فقد فُقِدَتْ لأن هذا النظام قد اختلَسَ من الأمَّة جزءًا أصيلًا من سيادتها (البيعة والشورى والاختيار الحر)، فكَونُ الدولة دولةً مسلمةً لا يعني حصول النظام على الشرعية بشكل تلقائيّ، بل سيظلُّ النظام مارقًا دينيًّا وسياسيًّا إذا لم يأتِ من خلال سيادة الأمَّة واختيارها الحر ويكون في ممارسته السياسية تجسيدًا لتوجُّهها العام[١٥].

---

(١٥) علي الزميع، في النظرية السياسية الإسلامية: دراسة تحليلية نقدية لمسارات الفكر السياسي السُّني والشيعي، (بيروت-الكويت: مركز نهوض للدراسات والبحوث، ٢٠١٧م).

حيث هيمنت عقب الخلافة الراشدة خلافة سلطانية تمثَّلت في **الدولة الأموية**، التي استطاعت تدعيم أُسس حكمها ببسطِ سلطاتها وفرضِ التحوُّل إلى المُلك العضوض الرافض لقيم المشاركة الشعبية والشورى، **فقد شهدت حقبتها تراجعًا كبيرًا للتجربة والقِيم السياسية التي أُقرَّت في عهد الرسول والخلفاء الراشدين من بعده، حيث وقعت الأمَّة في براثن فقه وحكم سلطويّ مضاد لقيم المواطنة**، معتمدين في ذلك على فتاوى بعض الفقهاء الموالين للسلطة الذين أقروا أسلوب الحكم المتسلِّط ومنحوه الشرعية، بل إنهم ساعدوا -في بعض الأحيان- في تدعيم هذا النمط من الحكم بتبريراتٍ دينية[١٦].

وقد كان من نتائج ذلك أن ظهرت منذ القرون الأولى حركاتٌ من الاحتجاج السياسي ضد هذا التوجُّه الاستبدادي بقيادة عدد من فقهاء العصر الأموي الذين لم يقفوا مكتوفي الأيدي أمام هذه السياسات الجائرة، بل كان لهم العديدُ من المحاولات الإصلاحية في مواجهة سياسات بني أميَّة في الحكم، وكانت مواقفهم أشجعَ وأظهرَ من المواقف التي تلت عصرهم، حيث كان الفقهاء **يجهرون بالنكير والاحتساب السياسي، ولم تكن نصوص الصبر والطاعة تمنعهم من التدخُّل في الشأن السياسي وسلوك الحكَّام**[١٧]، ومن صور المعارضة أيضًا أن بعض الفقهاء الذين لم يخرجوا على أئمَّة الجور بالسيف

---

(١٦) حسين عطوان، الفقهاء والخلافة في العصر الأموي، (بيروت: دار الجيل للطبع والنشر والتوزيع، ١٩٩١م)، ص٥١؛ محمد العبد الكريم، صحوة التوحيد: دراسة في أزمة الخطاب السياسي الإسلامي، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الطبعة الثانية، ٢٠١٣م)، ص٣٠.

(١٧) محمد العبد الكريم، مرجع سابق، ص٣٥.

كانوا أيضًا يمارسون الدفاع عن حقِّ الأمَّة في المشاركة السياسية بالاحتجاجات السلمية، وكانت الصورة الرائجة في عصر الأمويين هي «المتاركة»، أي رفض تولِّي الوظائف الدينية، وهي أشبه بما يُسمَّى اليوم بالعصيان المدني[١٨]. وبالإضافة إلى هذه الصورة الاحتجاجية السلمية، فقد كانت الثورة المسلَّحة صورةً أخرى من صور الرفض للمُلك العضوض، كثَوْرة القراء عام ٦٣هـ، وثورة أهل البصرة والكوفة عام ٨١هـ[١٩]، إلا أن هذه المعارضة -التي تطورت في بعض المناسبات إلى احتجاجاتٍ جماهيرية- لم تمثِّل حجر عثرة أمام بسطِ بني أميَّة لسلطاتهم وتدعيمهم لحكمهم.

ولمَّا انتهى حكم الأمويين على يد العباسيين، رَوَّجوا بمبالغة منذ بداية استلامهم للحكم عددًا من المبادئ التي تبرِّر استيلاءهم على السلطة، منها مبدأ التفويض الإلهي وتوارث السلطة[٢٠]. ومع استمرار نموذج الخلافة الإسلامية الإمبراطورية، تأثَّر بالنماذج السياسية الدينية غير الإسلامية التي كانت سائدةً وقتئذ، وخاصةً النموذج الكسروي الفارسي الذي كان له بالغُ الأثر في تشكيل قِيم الحكم في الخلافة العباسية، حيث تجسَّدت في إحلال فكرة الحاكم المتفرِّد، وفكرة أهل الحل والعقد بديلًا عن فكرة ولاية الأمَّة بمجموعها، وهي التي قنَّنها بعض مفكِّري وفقهاء عصر الدولة العباسية في خطاب وفقه سلطوي

---

(١٨) المرجع السابق، ص٣٦. وللمزيد راجع: أحمد مرعي المعماري، الخطاب الفقهي والتحيزات السياسية (تحولاته - مآلاته - معالجاته)، (بيروت: مركز نهوض للدراسات والبحوث، ٢٠٢٠م).

(١٩) محمد العبد الكريم، مرجع سابق، ص٣٧-٣٨.

(٢٠) علي الزميع، في النظرية السياسية الإسلامية، مرجع سابق.

طُرح كبديلٍ عن ولاية الأمَّة التي صُودر حقُّها في الشورى العامَّة، وحقُّها في اختيار الإمام بدعوى أن ذلك من اختصاص أصحاب الحل والعقد، وآل الأمر -بفعل تغوُّل السلطة واستبدادها- إلى أن أصبح الخليفة أو السلطان هو الذي يختار أهلَ الحل والعقد، وبطبيعة الحال كان الاختيار من الموالين له فقط[٢١].

ولم يكن هذا التحوُّل ذاتيًّا فقط، بل حرص الخلفاء على استقدام مبادئ الحكم وقِيمه التي سادت في الإمبراطوريات التي أزالها الإسلام. وفي هذا السياق، يمكن الإشارة إلى تأثير الثقافة السياسية الفارسية التي قام بتلخيصها **العلامة ابن خلدون** بالإشارة إلى النفوذ الذي مارسه كتَّاب الدواوين في الخلافة العباسية، أمثال عبد الحميد الكاتب وابن المقفع، حيث قال في مقدمته: «**عظُمت آثارهم، وبَعُدَ صيتُهم، وعمَّروا مراتبَ الدولة وخُططَها بالرؤساء من ولدِهم وصنائعهم واحتازوها عمَّن سواهم، من وزارةٍ وكتابةٍ وقيادةٍ وحِجابةٍ وسيفٍ وقَلمٍ**»، وهكذا **أصبح الخليفة وتكوينه السياسي وتقاليد بلاطه خاضعين لفنون السياسة الساسانية**[٢٢]، حيث نَقَل ابن المقفع بعض الكتب الفارسية لإشاعة فكر الدولة الساسانية وقِيمها[٢٣]، وتأسيس فقه سياسي يقوم لتفرُّد الحاكم

---

(٢١) حاكم المطيري، تحرير الإنسان وتجريد الطغيان: دراسة في أصول الخطاب السياسي القرآني والنبوي والراشدي، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٩م)، ص٣٢٧.

(٢٢) عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، تحقيق: عبد الله الدرويش، (دمشق: دار يعرب، ٢٠٠٤م)، ج١، ص٢٤؛ محمد العبد الكريم، مرجع سابق، ص٤٣.

(٢٣) مثل: كتاب آيين نامه حول مراسيم وتقاليد بلاط ملوك آل ساسان، وكتاب التاج في سيرة الملك أنوشروان، وكتاب خداينامه أو سير ملوك الفرس.

بالسلطة[٢٤]. ويلخِّص الدكتور العبد الكريم ملامحَ العصر العباسي في توسيع هيمنة السياسي من خلال خطط ابن المقفع في تحصين الحاكم من العزل، وتقليص قيم المعارضة الشعبية، والحدّ من التعدُّدية، وإغلاق باب الاجتهاد، بالإضافة إلى العبث بمبدأ الشورى المؤسِّس للمساواة والمناقض لمركزية الحكم المطلق[٢٥].

وقد استمرت الخلافة العباسية حتى سنة ١٥١٩م عندما اجتاحت الجيوش العثمانية بلاد الشام ومصر وفتحت مُدنَها وقِلاعها[٢٦]، وقد شهدت حقبة الخلافة العثمانية تراجعًا فيما يتعلَّق بتطبيق القِيم السياسية الإسلامية مقارنةً بالحقب السابقة بشكلٍ متزامنٍ مع تغيُّر الظروف المحيطة بالدولة الإسلامية وترامي أطرافها وانقسامها إلى دويلاتٍ عديدة، بل إنه جرى استخدام بعض الآليات السياسية التاريخية واستغلالها لتكريس واقعٍ سياسيٍّ سلبيٍّ من ناحية، وإضفاء شرعية زائفة على النظام القائم من ناحيةٍ أخرى، فأصبحت الشورى مُعلِمَةً وليست مُلزِمَةً أو مقصورة على أُولي الحَظوةِ أو أنها منعدمةٌ تمامًا، وأصبحت البيعة -التي هي آلية تطبيق مبدأ سيادة الأمَّة- تتمُّ بشكل إجباريّ، كما جرى تجريم المعارضة، حيث نُظِرَ إليها باعتبارها خروجًا على الحاكم الشرعي، كما تراجعت باقي قيم المواطنة تراجعًا كبيرًا وصار الموقع الديني وظيفةً رسميةً، وهكذا استُحدِث منصب «شيخ الإسلام» الذي صار علامةً على احتوائه وجعله تحت جناح السلطان[٢٧].

---

(٢٤) محمد العبد الكريم، مرجع سابق، ص٤٤-٤٧.

(٢٥) المرجع السابق، ص ٤٨-٥٠؛ عبد الله بن المقفع، رسالة الصحابة، (بيروت: دار المقتبس، ٢٠١٤م)، ص١٩٧.

(٢٦) علي الزميع، في النظرية السياسية الإسلامية، مرجع سابق.

(٢٧) وجيه كوثراني، الفقيه والسلطان: جدلية الدين والسياسة في إيران الصفوية، =

وقد شهدت الدولة العثمانية في أواخر أيامها حراكًا سياسيًّا تحديثيًّا، ففي نهاية القرن التاسع عشر في عهد السلطان عبد الحميد الثاني سَنَّ الصدر الأعظم مدحت باشا أولَ دستور للبلاد في محاولة لتطوير الدولة العثمانية سياسيًّا، وقد نصَّ هذا الدستور على ضمان حقوق الأقليات داخل الدولة والفصل بين السلطات الثلاث القضائية والتنفيذية والتشريعية وتشكيل برلمان وإجراء انتخابات وضمان استقلال القضاء، علاوة على تقليصه لصلاحيات السلطان، غير أن السلطان عبد الحميد الثاني -بعد عام واحدٍ- علَّق العمل بهذا الدستور إلى أجل غير مسمًّى، وحلَّ البرلمانَ المنتخَب، بحجَّة أن هذا الدستور من شأنه أن يقوِّض السلطة داخل الدولة، ويقوِّض تماسكها، ويفتح الباب واسعًا أمام التدخل الأجنبي في شؤونها[٢٨]. واستمرت الخلافة العثمانية إلى عام ١٩٢٤م، ففي هذا العام أُلغِيَتِ الخلافة وأقيم بدلًا منها النظام الجمهوري العلماني، وكان آخر السلاطين العثمانيين هو السلطان عبد الحميد الثاني[٢٩].

نخلص مما سبق أن هذه الحقبة قد شهدت تحولًا كبيرًا في القيم السياسية الإسلامية كنتيجة لتأثير انقلاب قِيم الحكم في تشكيل الفكر،

= (بيروت: دار الطليعة، ط٢، ٢٠٠١م)، ص٧٩-١١٢؛ وجيه قانصو، تمثلات العدالة والحرية في التاريخ الإسلامي، منشور ضمن كتاب: مجموعة مؤلفين، ما العدالة؟ معالجات في السياق العربي، (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١٤م)، ص٢٦٤.

(٢٨) راجع بهذا الشأن كلاً من: طارق البشري، حول النظام الديمقراطي، دراسة منشورة بمجلة الأزهر، الصادرة عن مجمع البحوث الإسلامية بالقاهرة، أغسطس-سبتمبر ٢٠١٣م، ص٢٠٥٨؛ أحمد الكاتب، تطور الفكر السياسي السني: نحو خلافة ديمقراطية، (بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، الطبعة الأولى، ٢٠٠٨م)، ص٢١٣.

(٢٩) علي الزميع، في النظرية السياسية الإسلامية، مرجع سابق.

الذي كان من علاماته أن الفقه السياسي السلطاني هيمن بعد الخلافة الراشدة وانشغل بتأصيل فقه الطاعة للسلطة بدل تأصيل فقه الشورى الشعبي وتطويره؛ **ولهذا فلا غرابة أن نجد الفكر الإسلامي قد تقبَّل التعدُّدية الفقهية بل وحتى الكلامية العقدية ولكنه لم يتقبَّل التعدُّدية السياسية قطّ، بل لم يفكِّر فيها أصلًا، ولم يؤسِّس لها ضماناتها**، كما لم يفكِّر الفقه التقليدي في مبدأ الاستخلاف بمعنى استخلاف الله للبشر بعمومهم في الأرض، **بل فكَّر في المبدأ بتخصيصه في فردٍ واحدٍ هو الحاكم، ممَّا أدى إلى إنتاج فقهٍ سلطانيٍّ توسَّع في تبرير كل أشكال التسلُّط والقهر. ولو أن الخطاب الفقهي فكَّر في مبدأ الاستخلاف بمدلوله الواسع لوصل به الأمر إلى تأسيس شرعية سيادة الأمَّة سياسيًّا**[٣٠].

وفيما يتعلَّق بحقوق المواطنين من غير المسلمين في هذه الحقبة، فإنه على الرغم من أن كتب الفقه الإسلامي كانت تخصِّصُ أبوابًا لأهل الذمَّة تنظِّم أحوالهم وتحدِّد حقوقهم وواجباتهم في ظل الدولة الإسلامية، فإن هذا الفقه -للأسف- لم يُطوَّر، بل انتكس وتراجَعَ فنَمَا بشكلٍ سلبيٍّ مناقضًا لمقاصد الشريعة، واستُخدِمَ لأغراضٍ ومصالح سياسية واقتصادية واجتماعية بشكلٍ معارضٍ لأصل المبدأ الشرعي، وخصوصًا بعد توسُّع حركة الفتوحات الإسلامية وارتباط هذا المبدأ بمصالحَ جناها الكثيرون من خلال تأويل أحكامه حول أهل الذمَّة لتوفير عائدٍ ماديٍّ أكبر. فعلى سبيل المثال، فُرضت الجزية في كثيرٍ من الأوقات في الدولة الأموية على الذين أسلموا حديثًا،

---

(٣٠) علي الزميع، الطيب بوعزة، مرجع سابق، ص٤٩. وللمزيد راجع: أحمد مرعي المعماري، الخطاب الفقهي والتحيزات السياسية، مرجع سابق.

حيث استمرَّ الجباة في أخذها منهم، وحتى اليوم لا يزال الكثيرون ممَّن ينتمون إلى هذه المدرسة التقليدية بفصائلها المتعدِّدة يضيقون وينكرون على الأقليات الدينية كثيرًا من حقوقها انطلاقًا من هذا الفقه السلطاني التاريخي.

وقد اتضح هذا الفقه في بعض الفتاوى الشاذة التي لا تتوافق مع مبادئ الإسلام وقِيمه السمحة، كمنع أهل الذمَّة أن يبنوا بنيانًا أعلى بالقياس على بناء الجار المسلم[٣١]، كما انتشرت فتاوى بأنه لا يجوز تصدير أهل الذمَّة في المجالس ولا القيام لهم ولا بدايتهم بالسلام، فإن سلَّموا وجب الردُّ عليهم بقولنا: وعليكم، ولا يجوز تهنئتهم بأعيادهم، ويُمنعون من بناء الكنائس والبِيَع والمعابد، ومن إظهار الخمر والخنزير والناقوس والجهر بكتابهم[٣٢]، ووجوب أن يلبس أهل الذمة لباسًا أو علامة تميزهم عن المسلمين[٣٣].

ومما لا شكَّ فيه أن حقوق الأقليات في الإسلام من الأهمية بمكانٍ بحيث تستحقُّ مزيدًا من الدراسة والاهتمام من قِبل مجتهدي الإسلام؛ لأن كثيرًا من الاجتهادات الفقهية المتعلِّقة بهذه القضية جزئية وفردية وغير مؤصَّلة، وهي نتاج ظروف اجتماعية وسياسية آنية في وقتها؛ إذ كان معظمها قائمًا على استنباط الأحكام من واقعة عينٍ أو حادثةٍ فرديَّةٍ

---

(٣١) التويجري، موسوعة الفقه الإسلامي، (بيروت: بيت الأفكار الدولية، الطبعة الأولى، ١٤٣٠هـ/ ٢٠٠٩م)، ص٢٧٠.

(٣٢) محمد المختار الشنقيطي، شرح زاد المستقنع للشنقيطي، المكتبة الشاملة، بدون تاريخ، ص١٧٠.

(٣٣) ابن تيمية، مجموع فتاوى شيخ الإسلام، جمع وترتيب: عبد الرحمن بن محمد ابن قاسم، المجلد ٢٨، (المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م)، ص٦٥١.

خاصَّـة، مـع أن القواعد الأصولية تقرِّر أن وقائـع الأعيان لا عموم لها، كمـا أن اسـتدلال بعـض تلك الاجتهـادات بنصوصٍ حديثيـة -حتى لو كانـت واضحة الدلالة- يحتاج لمراجعة، ومن الضروري إعادة قراءتها قراءةً متأنِّيةً في ضوء مقاصد الشريعة وكليَّاتها[٣٤].

وبالنظـر إلى هـذا الموجز للتاريخ الإسـلامي، تُثار تسـاؤلاتٌ كثيرة حـول سـبب تجاهل فقه سُـنن الحكم الراشـد، وضمور قيم الشـورى، وعدم التنظير الفقهي لسلطة الأمَّة وسيادتها، وتقليص حقوق المواطنة، وذلـك علـى الرغـم مـن التأكيـد عليها فـي النصوص الشـرعية وسـيرة النبي ﷺ وسِير الخلفاء الراشدين رضي الله عنهم[٣٥].

وخلاصـة القـول أن اسـتعراض تطـوُّر القيـم السياسـية فـي التاريخ الإسـلامي يُظهـر تغلُّب السياسـي علـى الفقيه، بحيث صارت السياسـة الشرعية مخترقةً بفقه السلطة الذي يُظهر اضطرار الكثير من الفقهاء إلى صياغة أحكام متوافقة مع هوى الحاكم وتغليب سـيادته السياسـية على حقِّ سيادة الأمَّة.

إن تحليل الظرف التاريخي لتشكُّل هذا الفقه السلطاني حتى يتسنَّى الحكـم عليـه بعينِ الإنصـاف[٣٦] أمرٌ مطلـوبٌ، ولكن مبـررات ظهوره

---

(٣٤) للمزيـد راجـع: أطروحات إبراهيم عبد الحميد، منها بحـث «الأقليات في المجتمع الإسـلامي» المنشـور في العدد ٧٧ من مجلة المسـلم المعاصر، ٢ أكتوبر ١٩٩٥م، وأُعيـد نشـره ضمن كتـاب «الأقليات: رؤى إسـلامية» الصادر عـن دار نهضة مصر، يوليـو ٢٠٠٨م، الكتـاب الأول، ص٢٧١، وطُبـع مؤخـرًا ضمـن أعمالـه الكاملـة الصادرة عن دار الإفتاء المصرية.

(٣٥) محمد العبد الكريم، مرجع سابق، ص٦٨.

(٣٦) للمزيـد راجع: أحمـد مرعي المعمـاري، الخطاب الفقهي والتحيزات السياسـية، =

فـي الماضـي -أيًّا كانت- لا تمنعنا اليومَ من ضرورة التوكيد على خطر اسـتمراريته بعد أن سـار منطق التاريخ نحو الهيمنة الشعبية في المجال السياسـي وسيادة الشـعوب، متجسِّدة في مفهوم المواطنة وقِيمها، وهو ما سبق به الإسلام -من حيثُ المبدأ- غيره من العقائد.

ج- قيم المواطنة في المرحلة الحديثة والمعاصرة: عصر النهضة (١٧٩٨-١٩٣٩م)

بعد استعراض التطوُّر التاريخي لقيم المواطنة في التاريخ الإسلامي القديم، ننتقل الآن إلى تناول هذا المفهوم في فكر مدرسة عصر النهضة الحديث باتجاهيه السُّني والشيعي.

استمرَّ الفقه الشعبي الشوري في التراجع أمام هيمنة فقه السلطة القائم علـى الاسـتفراد والاسـتبداد، حتـى برزت مدرسـة عصر النهضـة بروحها السلفية النهضوية القائمة على فتح باب الاجتهاد الشرعي لمواجهة الانهيار والتراجع الذي واجهته الأمَّة، فمثَّلت هذه **المدرسـة جذورَ تأسيس معرفي سياسي لعموم التيارات الإسلامية المعاصرة**، مما يجعل دراسة هذه الحقبة دراسة تفصيلية مقدمةً مهمةً وأساسيةً لفهمٍ أفضل للواقع المعاصر.

جاء عصر النهضة مع ضعف الخلافة العثمانية وأفولها، وكانت أولى الخطـوات الإصلاحيـة التي آمن بهـا مفكِّرو هذا العصـر هي أن **تفكُّك نظـام الخلافـة وتراجعه ليس نتـاج مؤامرة دولية أو غيرها من الأسـباب**

= مرجـع سـابق؛ عبد الرحمـن الكواكبـي، طبائع الاسـتبداد ومصارع الاسـتعباد، (دار الإسـلام، ١٩٥٧م)؛ محمد الغزالي، الإسلام والاستبداد السياسي، (القاهرة: نهضة مصر، الطبعة السادسة، أكتوبر ٢٠٠٥م).

الخارجيـة فقط، بل إن أهمَّ الأسـباب التي أدت إلى ذلك الانهيار كانت داخليـةً تتعلَّـق بطبيعة ذلك النظام السياسـي الذي صـار هيكلًا غير قابلٍ للاسـتمرار[٣٧]. **فبـدأ مفكرو عصـر النهضة اجتهادهم الفقهي السياسـي برؤية شـرعية واضحة**، حيث لم يخلطوا بين أغراض الدولة ووسـائلها وأغراض الدين، وإن كانوا قد رأوا إمكان تجاورهما -لا استغراقهما- عندمـا تحتـرم الدولة الشـرعَ بوصفه مرجعيـةً عُليا لما تريـده الجماعة، ونـزع أيِّ قدسـية أو صبغة دينية عن السـلطة والحاكـم أو الدولة، ونفي وجود أيِّ سـلطة دينية في الإسـلام[٣٨]. إذ قال الإمام محمد عبده: «إن الإسـلام قلب السـلطة الدينية وأتى عليها من أساسها وهدم أثرها، ولم يدَّعِ الإسـلام لأحدٍ بعد الله ورسوله سـلطانًا على عقيدة أحدٍ أو إيمانه. فليس في الإسـلام ما يُسمَّى عند قوم السلطة الدينية»[٣٩]، فالحاكم عند المسـلمين «مديـر البلاد للسياسـة الداخلية والمدافع عنهـا بالحرب أو بالسياسـة الخارجية»[٤٠]، ولم يجـرِّد الإمام محمد عبده الحاكمَ من أيِّ سـلطة دينية فحسـب، بل جرَّد المؤسسـات الأخرى كلَّها في المجتمع من هذه السلطة، مثل مؤسسات القضاء والإفتاء وعلماء الدين[٤١].

---

(٣٧) علي الزميع، دراسـة تحليلية لكتاب فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شـرقية، مرجع سابق، ص٢.

(٣٨) شـمس الدين الكيلاني، الإسـلاميون المعاصرون وفكرة الدولة الديمقراطية، منشـور ضمن كتاب: مجموعة مؤلفين، الإسلاميون وقضايا الدولة والمواطنة، الجزء الأول، (الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط١، مايو ٢٠١٦م)، ص٢٠٦.

(٣٩) محمـد عبـده، الأعمال الكاملة للإمام محمد عبـده، جمعها وحققها وقدم لها: محمد عمارة، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٢-١٩٧٤)، ج٣، ص٧٢.

(٤٠) المرجع السابق، ص٧٢.

(٤١) شمس الدين الكيلاني، مرجع سابق، ص٢٠٧.

ومع سقوط الخلافة العثمانية بدأت تتضح إرهاصات وملامح الإقرار وشرعية الانتقال إلى نموذج الدول الوطنية ككياناتٍ مستقلة أمام الخلافة الأُممية العامَّة، مؤكدين على ضرورة القبول بتعدُّدية الإمامة وتعدُّد الأوطان، وبرز هذا الفكر بصورة كبيرة في أطروحات رشيد رضا وعبد الرزاق السنهوري وآخرين[٤٢]، حيث يُعَدُّ هذا العصر بدايةً لتعرُّف العالم والمنطقة إلى مصطلح المواطنة ومفاهيمها بصورتها المعاصرة، فأوجد كلُّ ذلك صِدامًا مع مفهوم أُممية نظام الخلافة ومركزيتها التاريخية المناقضة للدولة الوطنية القطرية، وقِيم المواطنة بصورتها الحديثة لدرجة التحريم كردة فعل على الانهيار السياسي أمام الأجنبي، مما جعل مفكِّري عصر النهضة[٤٣] يتصدَّون لذلك في محاولةٍ منهم لإقرار عدم مناقضة الدولة الحديثة للإسلام، وأن شكل الدولة السياسي والقانوني ليس من أصول الدين، وإنما هو من المتروك للاجتهاد، وبناءً على هذا الفهم فإن مفاهيم الرابطة وقيم الوطنية لدى روَّاد عصر النهضة لا تتعارض مع القيم الشرعية، والشواهد على ذلك كثيرة، فلا تخلو كتابات رفاعة الطهطاوي من إشاراتٍ تؤكِّد على احترام تلك الرابطة التي تجمع أبناء الوطن الواحد، حيث نجده يقول: «جميع ما يجب على المؤمن لأخيه المؤمن يجب على أعضاء الوطن من حقوق بعضهم على بعض، لِما بينهم من الأخوة الوطنية. فيجب أدَبًا لمن يجمعهم وطن واحد التعاون على تحسين الوطن وتكميل نظامه. لأن الغِنَى إنما يتحصَّل من انتظام المعاملات وتحصيل المنافع

---

(٤٢) رشيد رضا، الخلافة أو الإمامة العظمى، (بيروت، دار النشر للجامعات، ٢٠١٣م)، ص٥٦.

(٤٣) نعني خاصةً أولئك الذين جاؤوا بعد سقوط الخلافة العثمانية وظهور الدول الوطنية.

العموميـة، وهـي تكون بين أهل الوطن على السـوية، لانتفاعهم جميعًا بمزية النَّخْوَة الوطنية»[٤٤].

ولقـد بدأ العلامة رشـيد رضا أطروحاته باجتهـادٍ فقهيٍّ جريءٍ يجيز مفهوم الدولة الوطنية أمام الخلافة الأُممية العامَّة، مؤكدًا ضرورة القبول بتعـدُّد الإمامـة؛ لأنـه واقعٌ سياسـيٌّ قائمٌ مع مـا يقتضيه ذلك مـن احترامٍ لخصوصيـات الأوطان، وذلـك واضح في قوله: «الضـرورة قد تقتضي تعـدُّد الإمامـة»[٤٥]، فالظروف السياسـية قد تغيَّرت كثيـرًا بحيث أصبح «الفـرق بيـن ما كانـت عليه الولاية الإسـلامية في أول الإسـلام وما هي عليـه الآن أوضح من شـمس النهـار، وإن من أنكر ذلـك فهو مباهتٌ لا يسـتحقُّ أن يُخاطَـب بالحُجَّة؛ لأنـه لا يعقلها»، ثم يضيـف معلقًا: «هذا أَوْجَه تفصيل قيل في جواز التعدُّد للضرورة، وهو اجتهاد وجيه ويشبهه عند بعض الأئمَّة تعدُّد الجمعة في البلد الواحد»[٤٦].

كما ذهب عبد الرزاق السـنهوري إلـى أن التدقيق في تاريخ الخلافة الإسـلامية يؤكِّدُ أن وحدة العالم الإسـلامي سياسـيًّا لم تسـتطع أن تبقى طويلًا في صورة دولة مركزية، فضلًا عن أنه -من وجهة النظر الفقهية- ليـس مـن المحتَّم أن يكون للوحدة شـكلٌ واحدٌ معيَّـن، وفوق هذا فإنه يجـب الأخـذ بعينِ الاعتبـار الاتجاهـات القومية والنزعـات الانفصالية في بعض البلاد الإسـلامية، وهي اتجاهـات تزداد يومًا بعد يوم؛ ولذلك فإنـه مـن الضروري إيجاد حـلٍّ يمكن أن يضمن صورةً مـن الوحدة بين

---

(٤٤) رفاعـة الطهطاوي، مناهج الألبـاب المصرية في مباهـج الآداب العصرية، (القاهرة: المطبعة المصرية، ١٨٦٩م)، ص٣١٩.

(٤٥) رشيد رضا، مرجع سابق، ص٥٦.

(٤٦) المرجع السابق، ص٥٨.

الشعوب الإسلامية مع إعطاء كل بلدٍ نوعًا من الحكم الذاتي الكامل، مشيرًا إلى أن الحلَّ العملي والأنسب للواقع الفعلي هو في تكوين جامعة عالمية في إطار جامعة شعوب شرقية[٤٧].

ثم يأتي العلامة عبد الحميد بن باديس ليؤكِّد على ضرورة احترام الوطن واقعًا متجسِّدًا فيقول: «كلمة الوطن إذا رنَّت في الآذان حرَّكت أوتار القلوب وهزَّت النفس هزًّا»[٤٨]، وفي موضعٍ آخر يقول: «نعم، إن لنا وراء هذا الوطن الخاص أوطانًا أخرى عزيزة علينا هي دائما منَّا على البال، ونحن فيما نعمل لوطننا الخاص الجزائر فإننا نكون قد خدمنا هذه الأوطان»[٤٩]، ويضيف: «إننا نحبُّ الإنسانية ونعتبرها كُلاًّ، ونحبُّ وطننا ونعتبره منها جزءًا، ونحبُّ من يحبُّ الإنسانية ويخدمها ونبغض من يبغضها ويظلمها، وبالأحرى نحبُّ مَن يحبُّ وطَنَنا ويخدمه ونبغض من يبغضه ويظلمه، فلهذا نبذل غاية الجهد في خدمة وطننا الجزائري وتحبيب بنيه فيه، ونخلص لكل من يخلص له ونناوئ كل من يناوئه»[٥٠].

بل وجعل من شعار مجلته (المنتقد) «الحق فوق كل واحد، والوطن قبل كل شيء»، كما صنَّف الانتماء إلى أربعة أقسام، مؤكِّدًا أن الإسلام قد أحدث توازنًا بينها جميعًا فيقول: «هناك قسم من البشر لا يعرفون

---

(٤٧) علي الزميع، دراسة تحليلية لكتاب فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية، مرجع سابق، ص٣٤٠.

(٤٨) عبد الحميد بن باديس، آثار ابن باديس، إعداد وتصنيف: عمار الطالبي، (الجزائر: الشركة الجزائرية، ط٣، ١٩٩٧م)، ج٤، ص٣٦٥.

(٤٩) المرجع السابق، ج٣، ص٥٥٧.

(٥٠) المرجع السابق، ج٤، ص٣٦٥.

إلا أوطانهم الصغيرة (البيت)، وهم الأنانيون، وقسم يعرفون وطنهم الكبير (الدولة) فيعملون في سبيله كلَّ ما يرون فيه خيره، ولو بإدخال الضرر والشر على الأوطان الأخرى، وهؤلاء هم مصيبة البشرية جمعاء، وقسم آخر زعموا أنهم لا يعرفون إلا الوطن الأكبر (الإنسانية) وأنكروا وطنيات الأمم الأخرى، وهذا مضادٌّ للطبيعة، وقسم آخر اعترف بهذه الوطنيات ورتبها ترتيبها الطبيعي، وهذا الرابع هو الوطنية الإسلامية العادلة»[٥١].

وفيما يتعلَّق بحقوق غير المسلمين من المواطنين في الدولة الإسلامية، يؤكِّد خير الدين التونسي على مبدأ المساواة بين المسلمين وغيرهم داخل الدولة اقتداءً بسيرة الخلفاء الراشدين وتعاملهم مع المواطنين من أصحاب الديانات الأخرى، فيقول: «الحاكم إذا كانت ديانته تلزمه باتباع الشريعة والاقتداء بمن سلف من الخلفاء الراشدين الذين هم نجوم الاهتداء، كيف يتوهم منه ترجيح جانب المسلم على غيره؟!»[٥٢].

كما دعا الإمام محمد عبده إلى المساواة وتأكيد مبدأ الأخوة والوحدة الوطنية بين أبناء الوطن كافةً على اختلاف دينهم، ويتضح هذا من مطالعة فقرة في برنامج الحزب الوطني المصري الذي صاغه الإمام محمد عبده في عام ١٨٨١م: «الحزب الوطني حزب سياسي لا ديني، فإنه مؤلَّف من رجالٍ مختلفي العقيدة والمذهب، وجميع النصارى واليهود وكل من يحرث أرض مصر ويتكلَّم لغتها مُنضَمٌّ

---

(٥١) المرجع السابق، ج٤، ص٣٦٧.

(٥٢) خير الدين التونسي، أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، (تونس: مطبعة الدولة، الطبعة الأولى، ١٨٦٧م)، ص٥٩.

إليه؛ لأنه لا ينظر لاختلاف المعتقدات، ويعلم أن الجميع إخوان، وأن حقوقهم السياسية. متساوية، وهذا مُسلَّمٌ به عند أخص مشايخ الأزهر الذين يعضدون هذا الحزب، ويعتقدون أن الشريعة المحمدية الحقَّةَ تنهى عن البغضاء وتعتبر الناس في المعاملة سواء»[٥٣].

ويقدِّم عبد الرحمن الكواكبي تصورًا رائعًا لمفهوم الوطنية، إذ نجده يقول: «**ما هي الأمَّة، أي الشعب؟ هل هي ركام مخلوقات نامية؟ أو جمعية عبيد لملكٍ متغلِّب؟ أم هي مجموعة أفراد جمعت بينهم روابطُ جنس ولغة ووطن وحقوق مشتركة؟**»[٥٤]. **وبالقطع يؤيد الكواكبي التعريف الثالث**، حيث يرى أن نظام الحكم في الإسلام هو الذي يقضي «بالتساوي حتى بين الحاكمين وبين فقراء الأمَّة في نعيم الحياة وشظفها. وهذا الطراز هو الطراز السامي النبوي الذي تناقص عبر التاريخ، والذي يجب أن تستعوضه الأمَّة بطرازٍ سياسيٍّ شوريٍّ»[٥٥].

ولتأكيد حقِّ غير المسلمين في المواطنة الكاملة، ذهب عبد الرزاق السنهوري إلى إصدار حكمٍ قضائيٍّ حينما كان رئيسًا لمحكمة القضاء الإداري في مصر[٥٦] بأن لغير المسلمين حقوق المواطنة كاملةً؛ ولذا لا ينبغي على الدولة -ممثَّلة في وزارة الداخلية- الامتناع عن تزويد

---

(٥٣) محمد عمارة، الإمام محمد عبده مجدد الدنيا بتجديد الدين، (القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٩م)، ص٩٩.

(٥٤) عبد الرحمن الكواكبي، الأعمال الكاملة، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، ١٩٧٠م)، ص٢١٨.

(٥٥) المرجع السابق، ص١٤٤.

(٥٦) القضية رقم ٢، لسنة ٤ قضائية في ٦/ ٢/ ١٩٥١م، بصدد امتناع وزير الداخلية عن تسليم المدَّعي شهادة مثبتة للجنسية المصرية.

المدَّعي بشهادة الجنسية على الرغم من ارتداده عن الدين الإسلامي واعتناقه الدين المسيحي، انطلاقًا من اجتهاده الشرعي والقانوني بأن الدين ليس شرطًا من شروط الجنسية التي يَنضَوِي تحت لوائها ويستظلُّ بظلِّها المسلمون وغيرهم من ذوي المِلل والأديان الأخرى[٥٧].

وفي تحليله لكيفية تجاوز معضلة التعدُّد الديني وتطبيق الشريعة، يشير السنهوري إلى عقبة رئيسة، هي ضرورة حفظ حق المواطنة لجميع مواطني الدولة كاملًا غير منقوص، وألَّا يُمس هذا الحق بسبب الاعتقاد الديني، يقول السنهوري: «لا بدَّ أن نضمن للمواطنين غير المسلمين مساواة كاملة مع المسلمين حتى يقبلوا بتطبيق الشريعة الإسلامية في الوقت الحالي، وألَّا يعيق أيٌّ من أحكامها حريتهم الدينية»[٥٨].

ويتساءل السنهوري منذ ما يقارب مئة عام عن تأصيل الفقه الشعبي الشوري للمبدأ السياسي من المواطنة والقائم على حق السيادة، فيطرح تفعيل الإجماع كأحد أصول الاجتهاد بعد القرآن والسُّنة كمدخل لشرعنة المشاركة الشعبية برلمانيًّا[٥٩]، وماذا يمكن أن تكون نتيجة تطبيق مبدأ الإجماع في المستقبل؟ و«الإجابة يمكن أن تكْمُن في إنشاء نظامٍ نيابيٍّ، ففكرة مشاركة الشعب بأَسْره ليست غريبةً تمامًا على الفقه الإسلامي؛ إذ يرى أبو بكر الباقلاني أنه يحقُّ لجميع المسلمين

---

(٥٧) محمد طه عبد الحفيظ عليوة، العلاقة بين الدين والدولة: دراسة مقارنة بين النظام الدستوري المصري والنُّظُم الفرنسية والتركية والإيرانية، (بيروت: مركز نهوض للدراسات والبحوث، ٢٠١٧م)، ص٣٥٣.

(٥٨) علي الزميع، دراسة تحليلية لكتاب فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية، مرجع سابق، ص٣٧.

(٥٩) المرجع السابق، ص٤٢.

مجتهدين وغيرهم -باستثناء من لم يبلغوا الحلم أو من غاب عقلُه- المشاركة في الإجماع»[٦٠].

ويعرض السنهوري للخلاف بين الغزالي والباقلاني قائلًا: «ويدحض الغزالي هذا الرأي، إذ يرى استحالة إجماع كل المسلمين»[٦١]، لكنه يعقِّب عليه بالقول: «يفقد هذا الاعتراض قوته إذا عدَّل الباقلاني طرحه واكتفى بإجماع ممثلي المسلمين كل فيما يختص فيه»، وهكذا يؤسِّس السنهوري مبدأ «سيادة الأمَّة» بوصفه أحدَ تطبيقات الإجماع وما يرتبط به من الإقرار بالحاكمية لله من خلال الأمَّة، مطورًا ذلك المبدأ من حقل الفقه إلى حقل السياسة، منتهيًا إلى المناداة بتأسيس النظام النيابي[٦٢].

ودعا السنهوري إلى ضرورة تغيير الصورة التاريخية النمطية التي تقدِّم منصب الخلافة بوصفه منصبًا شخصيًّا وفرديًّا، مقترحًا -بدلًا من ذلك- حكمًا وخلافةً مؤسسيةً مجسدةً في سلطاتٍ وهيئاتٍ متعدِّدة ومستقلة ومنفصلة تعمل كلٌّ واحدة منها في نطاق اختصاصاتها[٦٣]، ومن شأن هذا التغيير أن ينهي كثيرًا من الإشكاليات المتعلِّقة بالرأي الفقهي المتحفظ على تولي غير المسلم الولايات العامَّة من خلال فصل شخصية السلطة المؤسسية الجماعية، فيصبح أحد أجزاء تكوينها لا ينفرد بالقرار، مما يساعد على استيعاب تعديل بعض الشروط

---

(٦٠) حمادي ذويب، جدل الأصول والواقع، تقديم: عبد المجيد الشرفي، (بيروت: دار المدار الإسلامي، ٢٠٠٩م)، ص٢٤١.

(٦١) علاء الدين عبد العزيز البخاري، كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، (إسطنبول: مطبعة الشركة الصحافية العثمانية، ١٣٠٨هـ)، ج٣، ص٢٤٠.

(٦٢) علي الزميع، دراسة تحليلية لكتاب فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية، مرجع سابق، ص٤٢.

(٦٣) علي الزميع، في النظرية السياسية الإسلامية، مرجع سابق.

الفقهية التراثية، كاشتراط القرشية والذكورة والإسلام وغيرها.؛ لأن بنية الحكم تصير مغايرةً تمامًا لنمط الحكم التقليدي[٦٤].

ونخلص مما سبق إلى أن إن الفكر السياسي الإسلامي لمفكري عصر النهضة كان متقدمًا بصورةٍ يتقارب بها مع كثيرٍ من اتجاهات الفكر السياسي المرجعي في حقبة النبوة والخلافة الراشدة، بالإضافة إلى تلاقيه في مبادئه مع الفكر السياسي الإنساني الحديث تجاه السلطة والدولة.

وفي الإطار ذاته، يرى علال الفاسي «أن التمتُّع بحقِّ المواطنة يجب أن يكون من غير نظرٍ للفوارق المذهبية أو العنصرية أو الاجتماعية»[٦٥]، وأن كل من يعيشون داخل حدود الدولة الإسلامية من غير المسلمين إنما هم أعضاء في الأمَّة الإسلامية، فيقول: «الأمَّة الإسلامية أمَّة واحدة، حدودها دار السلام، وشعارها توحيد الله وإقامة العدل بين الناس ﴿وَإِنَّ هَٰذِهِۦٓ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً﴾، وصفة الوحدة هذه تقضي على كل فارقٍ مبنيٍّ على الجنس أو اللغة أو اللون، وهي بصفتها الجامعة تضمُّ حتى ذوي الأديان المختلفة الذين يختارون الدخول والمقام في دار السلام، كما يدلُّ على ذلك الدستور الذي أعلنه الرسول ﷺ عند مَقْدَمِهِ المدينةَ المنوَّرَةَ وجعل سكان يثرب كلهم أمَّةً من الناس»[٦٦].

---

(٦٤) علي الزميع، دراسة تحليلية لكتاب فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية، مرجع سابق، ص٣٤.

(٦٥) علال الفاسي، النقد الذاتي، (القاهرة: المطبعة العالمية، الطبعة الأولى، ١٩٥٢م)، ص١٤٠.

(٦٦) علال الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، (الدار البيضاء: مؤسسة علال الفاسي، الطبعة الخامسة، ١٩٩٣م)، ص٢٢١.

وفي السياق ذاته، وبعد ثورات الربيع العربي في يناير ٢٠١٢م، صدرت «**وثيقة الأزهر للحريات الأساسية**»[٦٧]، التي تبنَّت المبادئ والمفاهيم الدستورية الحديثة للمواطنة، ويمكن النظر إلى هذه الوثيقة بوصفها عودةً لإحياء ما سبق أن طَرَحَهُ روَّاد النهضة، حيث كانت الوثيقة استجابةً من الأزهر للمتغيِّرات التي عصفت بالمنطقة بعد الربيع العربي، **وقد أقرَّت تلك الوثيقة بوضوحٍ ضرورة احترام قيم الشورى والمواطنة والحريات السياسية والاعتراف بالآخر ونبذ العنف، حيث جاء فيها: «نعلنُ توافقنا نحن المجتمعين على المبادئ التالية لتحديد طبيعة المرجعية الإسلامية النيرة التي تتمثَّل أساسًا في عددٍ من القضايا الكليَّة المستخلَصة من النصوص الشرعية القطعية الثبوت والدلالة بوصفها المعبِّرة عن الفهم الصحيح للدين»، ويمكن إجمالها في المحاور التالية:**

أولًا: دعم تأسيس الدولة الوطنية الدستورية الديمقراطية الحديثة التي تعتمد على دستور ترتضيه الأمَّة يفصل بين سلطات الدولة ومؤسساتها القانونية الحاكمة.

ثانيًا: اعتماد النظام الديمقراطي القائم على الانتخاب الحرِّ المباشر، الذي هو الصيغة العصرية لتحقيق مبادئ الشورى الإسلامية، بما يضمنه من تعدُّدية ومن تداولٍ سلميٍّ للسلطة ومن تحديدٍ للاختصاصات ومراقبة للأداء ومحاسبة للمسؤولين أمام ممثلي الشعب.

---

(٦٧) أحمد الطيب، وثيقة الأزهر للحريات، تحريرًا في مشيخة الأزهر، ١٤ من صفر ١٤٣٣هـ الموافق ٨ من يناير ٢٠١٢م، منشورة على موقع الأزهر الشريف، https://tinyurl.com/psd8hw5c

ثالثًا: الالتزام بمنظومة الحريات الأساسية في الفكر والرأي، مع الاحترام الكامل لحقوق الإنسان والمرأة والطفل، والتأكيد على مبدأ التعدُّدية واحترام الأديان السماوية، واعتبار المواطنة مناطَ المسؤولية في المجتمع.

رابعًا: الاحترام التامُّ لآداب الاختلاف وأخلاقيات الحوار، وضرورة اجتناب التكفير والتخوين واستغلال الدين واستخدامه لبعث الفرقة والتنابذ والعداء بين المواطنين.

خامسًا: تأكيد الالتزام بالمواثيق والقرارات الدولية، والتمسُّك بالمنجزات الحضارية في العلاقات الإنسانية المتوافقة مع التقاليد السمحة للثقافة الإسلامية والعربية.

سادسًا: الحرص التامُّ على صيانة حرية التعبير والإبداع الفني والأدبي في إطار منظومة قيمنا الحضارية الثابتة.

سابعًا: إعمال فقه الأولويات في تحقيق التنمية والعدالة الاجتماعية ومواجهة الاستبداد ومكافحة الفساد والقضاء على البطالة، بما يفجر طاقات المجتمع وإبداعاته في الجوانب الاقتصادية والبرامج الاجتماعية والثقافية والإعلامية[٦٨].

وعلى الرغم من أن هذه الوثيقة كانت تناقش قضية وطنية مصرية، فإن بعض المنتمين إلى مدرسة المقاصد يرون أن أحكامها الشرعية يمكن اعتبارها اجتهادًا للمواءمة والتوازي الإيجابي بين القيم السياسية الشرعية وقيم الدولة الحديثة، سواء في مصر أو غيرها، فالوثيقة بما

---

(٦٨) المرجع السابق.

تحمله من رؤية تنويرية تقدُّمية تُعَدُّ بدايةً جيدةً يمكن البناء عليها وتطويرها مستقبلًا سعيًا نحو خلق مشروع سياسي إسلامي حضاري.

لكن على الرغم من كل ذلك، وعلى الرغم من بعض المآخذ التي قد تؤخذ على وثيقة الأزهر، مثل عدم تأصيلها تأصيلًا شرعيًّا كافيًا، والذي لم يكن ممكنًا في وثيقةٍ وجيزةٍ أشبه بالبيان منها إلى بحث اجتهادي متكامل، فإنها تُعَدُّ -بحقٍّ- واحدةً من أبرز الوثائق السياسية الفقهية في التاريخ المعاصر.

أما على مستوى الفكر الشيعي، فلا ينبغي إهمال أو تجاوز التطوُّر والتجديد الموازي الذي كان يحدث في الحقبة ذاتها انطلاقًا من علاقة تفاعلية بين مفكِّري المذهبَيْن، حيث أثمرت هذه العلاقة حراكًا فكريًّا وميدانيًّا إيجابيًّا تجلَّى في ثورة التنباك ومن بعدها ثورة المشروطة «الدستورية» في إيران (١٩٠٧-١٩٠٥م) كبداية للمطالبة بردِّ السيادة للمواطنة وللأمَّة، والانخراط في عملية دستورية شاملة تؤكِّد تلك السيادة.

ومعلوم أن التنظير السياسي الشيعي التقليدي تمحور تاريخيًّا حول القول بالنصِّ على الولاية للإمام عليٍّ رضي الله عنه والأئمَّة من نَسْلِهِ من بعد وفاة الرسول ﷺ، وفي الفكر الشيعي الحديث تمركزت إشكالية الفقه والفكر السياسي الشيعي حول محاولة تحديد الإجابة عن السؤال التالي: **لمَن الولاية والسيادة في زمن الغيبة الكبرى -أي غياب الإمام الثاني عشر- هل هي للفقيه الجامع للشرائط؟ أم للأمَّة؟ أم لهما معًا؟ وهكذا مثَّلت ثورة المشروطة بدايةَ المناداة بالسيادة والمشاركة الشعبية، وأن دور الفقهاء يبقى دورًا رقابيًّا**[٦٩]، والانخراط في عملية

---

(٦٩) عبد الإله بلقزيز، الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثانية، ٢٠٠٤م)، ص١٧٣.

تغييرٍ دستوريٍّ تقود إلى دولة مقاربة للدولة المدنية القائمة على مفهوم سيادة المواطنين كشعب، وهو ما تجسَّد فيما طرحه الفقه السياسي الشيعي الحديث من فكرٍ سياسيٍّ متقدِّم، وعلى رأسهم العلامة محمد حسين النائيني (١٨٦٠-١٩٣٦م) ومدرسته في أطروحته «**تنبيه الأمَّة وتنزيه الملَّة**»، التي أصدر أولى طبعاتها في عام ١٩٠٩م[٧٠]، وهو الكتاب الذي يبدو منسجمًا مع فكر النهضة، ومتماهيًا مع أطروحاتها الفقهية والسياسية[٧١].

ويُعَدُّ الشيخ محمد حسين النائيني المنظِّرَ والمجتهد الرئيس في هذا المجال، ويَعدُّه بعض الباحثين «مؤسِّس الفقه السياسي الإسلامي الشيعي الحديث»، وخاصةً في اجتهاداته حول المواطنة، حيث وقف إلى جانب كبار قادة الحركة الدستورية الإصلاحية الإيرانية الذين لم يطوروا يومها أيَّ تأصيل نظري أو مقاربة سياسية فقهية للمطالب الدستورية أو لمسألة شكل الحكم في زمن الغيبة، خصوصًا بعد تطوُّر المجتمعات الإسلامية وتحولاتها العميقة، وفي هذا الإطار يدفع **النائيني بمشروعه الفكري والسياسي إلى الحدِّ الأقصى في أطروحته «تنبيه الأمَّة» التي تبدو في الأحوال التي كُتبت فيها وفي مضمونها ولغتها وجرأتها إسهامًا غير مسبوقٍ عند فقهاء المذهب الإسلامي الشيعي الإمامي**[٧٢]، وبخاصةٍ فيما يتعلَّق بمفهوم المجتمع والدولة المدنية

---

(٧٠) محمد حسين النائيني، تنبيه الأمة وتنزيه الملة، تعريب: عبد المحسن النجف، تقديم: الشيماء العقالي، (بيروت: دار الكتاب اللبناني، مكتبة الإسكندرية، سلسلة في الفكر النهضوي، ٢٠١٢م)، ص١٦٦.

(٧١) مجموعة مؤلفين، الإسلاميون وقضايا الدولة والمواطنة، الجزء الأول، موجز الكتاب، مرجع سابق، ص١٥.

(٧٢) سعود المولى، مرجع سابق، ص٤٣.

والمواطنة، وما يعنيه من مساواة بين الجميع حاكمين ومحكومين على اختلاف انتماءاتهم الدينية والعِرقية ومستوياتهم الاجتماعية، فنجده يقترح تشكيل مجلس شورى وطني يمثِّل جميع المواطنين دون استثناء، فيقول: «كل أفراد الشعب بعد أن تنطبق عليهم مواد الدستور **يكونون فيها سواءً، وضيعًا كان أم شريفًا، جاهلًا أم عالمًا، كافرًا أم مسلمًا، فالكل يجب أن يأتوا للمحكمة مذعنين. والأحكام الخاصَّة بالمسلمين أو بأهل الذمَّة لا بدَّ أن تنفذ بلا تمييز بين أفراد كلٍّ من الفريقَيْن**»[٧٣].

مؤكِّدًا أن «**إدارة أمور الأمَّة وشؤونها من الوظائف الحسبية. والشعب بجميع أفراده له حقُّ الإشراف والمراقبة باعتباره يدفع الضرائب والرسومات ويشارك في إعمار البلاد وبنائها** هذا أولًا، كما أن أصل العمل بمبدأ الشورى يقتضي ذلك ثانيًا، ومن باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ثالثًا، **ولا يمكن ممارسة هذا الحقِّ إلا بانتخاب الشعب لممثليه**»[٧٤]، «**وبالنسبة للفِرَق غير الإسلامية فإنه يجب دخولهم في الانتخابات لاشتراكهم مع المسلمين في الجوانب المالية، ولكي تأخذ صيغة الشورى طابعها الشمولي والرسمي الكامل،** وإذا ما انتخَبُوا أشخاصًا من صنفهم فإن المدار في صحَّة انتخابهم هو اتصافهم بالأوصاف المحدَّدة سلفًا، ولا ينبغي توقُّع حماية الدين منهم، بل يطلب منهم الحرص على خير الوطن والمواطنين»[٧٥]، وهو قطعًا تصوُّر متقدِّم جدًّا للمواطنة قياسًا بغيره من الأطروحات والتنظيرات الفقهية الشيعية في ذلك الوقت.

---

(٧٣) محمد حسين النائيني، مرجع سابق، ص١٦٦.

(٧٤) المرجع السابق، ص١٧٦.

(٧٥) المرجع السابق، ص١٨٩.

ولقد استهلَّ الشيخ النائيني أطروحته بتأكيد أصالة النظام السياسي وحاجة الأمم إليه، فقال ما نصه: «ثمة مُسلَّمة توافقت عليها جميع الأمم وأقرَّها جميع عقلاء العالم مفادها أن استقامة النظام العام وانتظام حياة البشر مرهونٌ بوجود الدولة ذات السلطة القادرة على فرض النظام»[٧٦]، كما **يرى أن الولاية الزمنية «السلطة» في عصر الغيبة هي للأمَّة، وأن ولاية الأمَّة على نفسها شأن سياسي لا شأن شرعي؛ إذ إن عدم إمكان تحقُّق الإمامة الإلهية يفتح المجال للأمَّة في تحقيق سلطاتها عبر إقامة سلطة مقيدة بمجلس شورى منتخب**[٧٧].

ويؤكِّد علي فياض أهمية تلك الإشكالية ومعالجتها في الفكر السياسي الشيعي بقوله: «إن غيبة الإمام المعصوم صاحب الولاية المطلقة تركت فراغًا كبيرًا في الموقع الشرعي للسلطة، ومن ثمَّ كان على الفقهاء الشيعة أن يحدِّدوا صيغة فقهية سياسية للتعاطي معها.»[٧٨]. وهكذا جاءت **أطروحة الشيخ النائيني لمعالجة هذا الفراغ، الذي أكَّد فيه أنه على الرغم من غيبة الإمام، فلا بدَّ من السعي إلى تغيير السلطة من سلطة مطلقة مستبدَّة إلى سلطة مقيدة مشروطة، بل إن هذا الاستبدال -حسب رأيه- هو فريضة دينية؛ لأن وجود السلطة الدستورية هو الذي يوفِّر العدل المطلوب، ويحرِّر البلاد من قلق انقلاب السلطان على الشعب والاتجاه إلى القهر والاستبداد**[٧٩].

---

(٧٦) المرجع السابق، ص٢٤٥-٢٤٦.

(٧٧) سعود المولى، مرجع سابق، ص٤٥.

(٧٨) علي فياض، نظريات السلطة في الفكر السياسي الشيعي المعاصر، (بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ط٢، ٢٠٠٨م)، ص١٥.

(٧٩) سعود المولى، مرجع سابق، ص٤٦.

كما أن تقييد السلطة بالدستور وبهيئة الرقابة والمحاسبة لا يتحقَّق -حسب العلامة النائيني- **إلا بإقرار أصلَيْن أساسيَّيْن لا يمكن التهاون في شأنهما أو التنازل عنهما، وهما: الحرية والمساواة**[٨٠]، اللتان تجسدان المبدأ الاجتماعي في تحقيق العدالة ومبدأ الحقوق المدنية في نظرية المواطنة[٨١]، واللتان يعتبرهما «من أعظم النِّعم الإلهية على البشر. بل هما من لوازم الإنسانية ومن أساس الشرائع السماوية»[٨٢]. أما مبدأ المساواة فهو برأي النائيني «من أشرف القوانين المباركة التي تنطوي عليها السياسات الإسلامية وهو مبنى وأساس العدالة وروح القانون»[٨٣].

وفي الختام، يتضح أن قراءة الخريطة المعرفية لتطوُّر هذا الفكر خلال قرنٍ من الزمان تُفضي إلى أن **مدرسة عصر النهضة -مُمَثَّلَةً في جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا وعبد الرزاق السنهوري ومحمد حسين النائيني وغيرهم- قدَّمت تنظيرًا سياسيًّا مزج بين فقه الشريعة الإسلامية السياسي ومقاصدها، وبين تطورات العصر ومعطيات الدولة الحديثة وقِيمها في المواطنة والتحديث السياسي، التي يمكن تلخيص أبرز ملامحها** في تأكيدهم على مدنية السياسة واعتبارها من الفروع لا من الأصول في الدين، وتأكيدهم على مفهوم عدم فرضية أُممية الدولة وجواز تعدُّد الدول الإسلامية مع إبقاء هيكل الأمَّة كإطارٍ

---

(٨٠) محمد حسين النائيني، مرجع سابق، ص٢٦١.

(٨١) راجع لاحقًا: المبدأ المدني: الحقوق والحريات المدنية. وللمزيد راجع: توماس همفري مارشال، مرجع سابق.

(٨٢) سعود المولى، مرجع سابق، ص٤٦.

(٨٣) المرجع السابق، ص٤٧.

ثقافيٌّ عام، وأن السيادة هي للأمَّة لا للحائز على السلطة بالتغلُّب، وأن السلطة بمؤسساتها وبأوجهها المختلفة هي أجيرةٌ لدى الشعب الذي يعيِّنها ويراقبها وله الحقُّ في عزلها. ولقد أكَّد روَّاد عصر النهضة على أولوية المؤسسات، وإن لم يقننوها بشكلٍ واضحٍ ودقيق، حيث اعتبروا أن السلطة السياسية لا تتجسَّد في شخص الحاكم، بل هي قيم متجسِّدة في مؤسساتٍ وسلطاتٍ تشريعية وقضائية وتنفيذية متمايزة على نحوٍ أشبه بما يُطلَق عليه في العصر الحديث بالفصل بين السلطات.

وبناءً على ما سبق، قدَّمت مدرسة النهضة طرحًا فقهيًّا سياسيًّا شعبيًّا شوريًّا مبنيًّا على مؤسسية سلطات الحكم والدولة، مما يستدعي إعادة النظر في مجمل التراث التاريخي الفقهي الذي تمحور حول فكرة أن الحكم مرتبطٌ بشخص الحاكم إلى فكرة فصل شخصية السلطة السياسية عن شخصية الحاكم الفرد، وقد ظهر تجديد في الفقه السياسي الشيعي على نحوٍ متوازٍ مع فكر عصر النهضة السُّني، حيث سعى فقهاء الشيعة إلى الخروج من مأزق الولاية السياسية في ظلِّ الغيبة بصياغة نظرية تفيد بأن الولاية ترجع للأمَّة إلى حين ظهور المهدي.

وفي الختام، يتضح أن اجتهادات مفكِّري عصر النهضة كادت أن تكون نواةً لمشروع نظرية سياسية إسلامية ومبادئ دستورية متقدِّمة تتوافق وتتوازى مع قِيم المواطنة الحديثة ومبادئها، إلَّا أنها بقيت حبيسة الكتب، حيث **لم يُقيَّد لفكر عصر النهضة مَن يتبنَّاه ويطوره ويعطيه زخمًا جماهيريًّا ويحوِّله إلى واقع**[٨٤]، فتراجعت أمام هيمنة الإسلام

---

(٨٤) للمزيد راجع: علي الزميع، في النظرية السياسية الإسلامية، مرجع سابق؛ علي الزميع، دراسة تحليلية لكتاب فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية، مرجع سابق، ص٤.

السياسي الجماهيري والتيار السلفي التراثي وأمام سلطة الأنظمة القمعية، فلم تأخذ تلك الاجتهادات الشعبية الشورية حقَّها في التفاعل والتطبيق كبرنامجٍ من خلال تبنِّيها مجتمعيًّا وجماهيريًّا وإسقاطها على الواقع السياسي، وهو ما أثَّر تأثيرًا سلبيًّا في اعتماد قيم المواطنة في الممارسة الإسلامية على الأرض، بل والاعتقاد بأن تلك القيم تعارض القيم والمبادئ الإسلامية.

د- المواطنة في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر

تعكف غالبية الأبحاث والدراسات في عالمنا العربي والإسلامي التي تبحث في سبب تأخُّر الاهتمام بقضايا المواطنة على التركيز على **دور الأنظمة السياسية** في هذا التأخُّر، دون بحثٍ جديٍّ في شروط التاريخ الإسلامي وتحولاته، نتيجة التركيبة الاجتماعية والسياسية **ودور القوى والتيارات الفكرية والسياسية في ذلك.** وهنا تجدر الإشارة إلى أنه على الرغم من تحمُّل السلطات السياسية ومؤسساتها الجانب الأكبر من المسؤولية في تأخُّر الالتحاق بركب المواطنة، كونها مالكةَ السلطة والقرار المطلق، فإنه من الموضوعية بمكانٍ الإقرار بأن تراجع تلك القيم كان نتاجَ **ممارساتٍ سلبية جماعية شاركت فيها معظم القوى المجتمعية والسياسية والاقتصادية في مجتمعاتنا.**

فالتيارات السياسية الشعبية بفصائلها المختلفة -وبخاصةٍ الإسلامية منها- تتحمَّل جزءًا من المسؤولية، فالقوى السياسية الدينية السُّنية لم تحدِّد رؤيتها السياسية وَفْقَ مفاهيم التحديث السياسي للدولة والمجتمع، كما أن القوى السياسية الدينية الشيعية لم تحسم أمرها

وظلَّت متأرجحةً بين المفهوم الضيق للمذهب وبين سَعة المواطنة، ولا تزال القوى المدنية الليبرالية والقومية واليسارية تعيش حالةً من الضبابية الفكرية التي جعلتها عاجزةً عن تقديم رؤى تجديدية للخروج من مأزق المراوحة والجمود بشكلٍ مقنَّن وواضح.

كما لا ينبغي أن ننسى مسؤولية النُّخب الثقافية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية ذات الرؤى المصلحية الضيقة؛ إذ شارك جميع هؤلاء في إعاقة نموٍّ مجتمعاتهم، وكانوا أدواتٍ ساعدت على إنتاج واقعٍ اجتماعيٍّ وسياسيٍّ واقتصاديٍّ مصطَنع ومشوَّه مضاد للتطوُّر والتَحديث[٨٥].

وعلى الرغم مما يبدو من التباين في توجهات التيارات الرئيسة، فإن معظمها يشترك في اعتماده نظرة جزئية إلى الأمور، وفي محدودية فهم مسألة الإصلاح السياسي، بحيث تقتصر على تصوُّر أن الحلَّ لن يتحقَّق إلا إذا تمَّ تحقيق ما هو على أجندتها فقط، وبذلك فجميع هذه التيارات تشترك في ظاهرة تغليب المصلحة السياسية الحركية الذاتية الضيقة على المصلحة الوطنية العامة[٨٦].

لكن على الرغم من تعدُّد أطراف المسؤولية، فإن أزمة المواطنة داخل التيار الديني تستحقُّ التركيز عليها، لتقاطعها مع مدلولات شرعية

---

(٨٥) علي الزميع، النموذج المأمول في متطلبات وسياسات خطط التنمية لدول مجلس التعاون، ورقة مقدمة إلى منتدى دراسات الخليج والجزيرة العربية تحت عنوان «استراتيجيات التنويع الاقتصادي في دول الخليج العربية والعوامل المؤثرة فيها»، الدوحة، ٣-٥ ديسمبر ٢٠١٦م، ص١٨.

(٨٦) علي الزميع، تجربة الانتقال إلى الديمقراطية في دولة الكويت، في: لماذا انتقل الآخرون إلى الديمقراطية وتأخر العرب؟ دراسة مقارنة لدول عربية مع دول أخرى، الجماعة العربية للديمقراطية، ٥ مارس ٢٠٠٨م، ص١٨.

وحركية على الأرض؛ حيث إنها -من حيث الدلالة- مُغَشَّاةٌ بالضبابية والغموض، ولا تزال الكثير منها ترى القِيم والمفاهيم المحرِّرة لإرادة الإنسان والمانعة للاستبداد على أنها مناقضة للدين، هذا فضلًا عن أن إرجاع الأمر السياسي إلى الشعوب بوصفها مصدر السلطة الذي هو محور المواطنة هو عند كثيرٍ من التيارات والكتَّاب الإسلاميين المعاصرين اعتداءٌ على اختصاص الله بالتشريع وعدم إفراده بالحاكمية، ويزيد من خطورة هذه الأفكار أنها عمَّت أقطار العالم الإسلامي على امتداد جغرافيتها كحقيقةٍ شرعيةٍ لا تُناقش نتيجة إرهاصات تاريخية عديدة [٨٧]. إذ من المعلوم أن التيارات الإسلامية المعاصرة وُلِدت في لحظة تقاطع أزمتَيْن خطيرتَيْن:

- **أزمة سقوط الخلافة** التي كانت حدثًا مدويًا أشعر الوعي المسلم بزوال الصبغة الثقافية التاريخية المتمثِّلة في بنظام الخلافة، التي كانت تمثل إطارًا وشعارًا للهوية الإسلامية العامة حتى لدى من كان ينتقد نظام الخلافة ويرفضه من داخل الصف الإسلامي، حيث شعروا أن الإطار والشعار الجديد قد جاء بمضامين خارج تاريخ الأُمَّة وثقافتها، وبأيدي خصومها، ودون أي مشاركة من شعوب هذه الدول ونخبها في هذه الصياغات والتغيير، مما جعلها تتمثَّل وتتجسَّد بصورة فكرية وسياسية ربطت هذا السقوط كامتداد للحروب الصليبية الدينية في ذهنية العقل والضمير العربي والمسلم، مما جعل الأمة تعيش أزمة هوية سياسية وثقافية عامة نتيجة انفصالها عن تراث عاشته تاريخيًّا استُبدِل به فجأةً بديل مفروض من خصومها.

---

(٨٧) علي الزميع، الطيب بوعزة، مرجع سابق، ص٢-٣.

- **أزمة هيمنة الاستعمار الغربي** ذي الثقافة الحضارية المسيحية، الذي تمدَّد على مختلف أقطار العالم العربي والإسلامي ومزَّقها إلى دويلات وكيانات ممزقة ومتباينة، فاقدة لاستقلالها السياسي والثقافي، بالإضافة إلى ما شهده العالم العربي والإسلامي من ثورات وحروب التحرير والاستقلال، ومن أبرزها إنشاء دولة إسرائيل على أرض فلسطين.

في ظل هذه المناخات انبثقت بذور الدول العربية الحديثة التي تبلورت بعد الاستقلال، فكانت إرهاصات ولادتها -للأسف- تحمل علامات الشكِّ والريبة لدى التيارات الإسلامية المعاصرة التي ارتأت أنها إفراز للاستعمار الثقافي والسياسي، وخصوصًا أن البعض منها انبثق من شعارات متعارضة مع بعض القيم الإسلامية، كالاشتراكية أو الليبرالية أو العلمانية وغيرها.

نتيجةً لهذه الظرفية التاريخية الخطيرة، كان من الطبيعي أن تُجعل أزمة الهوية قضيةً حاكمة ومهيمنة على تفكير تلك التيارات، مما جعلها تقع في ردود فعل فكرية وسياسية اختزلت الحلَّ في شرط استعادة الخلافة بوصفها نظامًا سياسيًّا مع استعداد شعوري لرفض مستحدثات اجتهادية فقهية خارج إطار استعادة الخلافة وتأصيل الهوية، ومن ثَمَّ أوجدت هذه التيارات في وجدان الشعوب العربية الإسلامية اعتقادًا راسخًا مفاده أن الحفاظ على الهوية الدينية مرهونٌ بإعادة السلطة السياسية الإسلامية المفقودة بذات الآلية التاريخية «الخلافة»، مما جعل تفكيرها مختزلًا في إعادة امتلاك السلطة السياسية بمنظور ديني تقليدي بعيدًا عن التفكير في برامج اجتهادية فقهية كفيلة بتأسيس

السلطة والدولة على نحوٍ متفقٍ مع إرادة واحتياجات الأمة كمرجعية سياسية ودينية؛ **ولهذا تباينت رؤى التيارات السُّنية والشيعية واختلفت مواقفها في تحديد رأيها من نظرية المواطنة، ويمكن تقسيمها إلى مدارس عديدة:**

أولًا: الحركات والتيارات الإسلامية ذات النزعة التراثية السلفية

وهي بدورها تنقسم إلى مجموعة من المدارس الفرعية التي يمكن الاصطلاح على تسميتها بالمدرسة السلفية العلمية، والمدرسة السلفية الحركية، والمدرسة السلفية الجامية المدخلية، والمدرسة السلفية الجهادية.

فالمدرسة السلفية العلمية -التي تتبنَّى شعار «مِن السياسة تركُ السياسة»- تركِّز على التكوين العلمي في مجال العلوم الشرعية، بهدف تنشئة الأمَّة على القيم الإسلامية، وتركيز الجهود على التوحيد بمحاربة البدع ونشر مفهوم تنقية العقيدة كآلية للتغيير بالارتكاز على نشاطٍ دعويٍّ يهدف إلى إعادة أسلمة المجتمع، ويرفض علماء هذه المدرسة ابتداءً فكرة الديمقراطية المؤطرة للمواطنة، إيمانًا منهم بأنها نظام طاغوتي نقيض للإسلام(٨٨). لكن على الرغم من توافقهم مع الأنظمة السياسية التي يعيشون في فلكها، حيث تنادي بفقهٍ سياسيٍّ سلطانيٍّ تراثيٍّ من

---

(٨٨) محمد العبد الكريم، مرجع سابق، ص١٣٦-١٣٩؛ مروان شحادة، تحولات الخطاب السلفي: الحركات الجهادية - دراسة حالة (١٩٩٠-٢٠٠٧م)، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٠م)، ص٥٣؛ عبد الرحمن عبد الخالق، الأصول العلمية للدعوة السلفية، (الكويت: شركة بيت المقدس للنشر والتوزيع، ط١٠، ٢٠٠٦م)، ص١٣؛ أبو أسامة سليم عيد الهلالي، تعريف عام بمنهج السلف الكرام، (عمان: الدار الأثرية، ٢٠٠٤م)، ص١٤.

مظاهره الإيمان بوجوب طاعة ولي الأمر ولو كان متغلِّبًا، لذا فهذه المدرسة لا تنتقد المنكرات السياسية والظلم المقترف من قِبل الحكام، بل تقتصر على ملاحقة بدع التيارات الإسلامية الأخرى[٨٩].

أما المدرسة السلفية الحركية فقد نشأت من رحِم المناخ السلفي التراثي عقديًّا وفقهيًّا، إلا أنها تطورت سياسيًّا بتأثير وامتداد فكري للإخوان المسلمين، وبرزت مواقفها بروزًا جليًّا خلال حرب الخليج عام ١٩٩١م ضمن حركة المطالبة بالإصلاح السياسي المبنيِّ على الدعوة لبعض قيم المشاركة الشعبية بدون أي تأصيل شرعي واضح ومقنَّن، ما عدا لدى بعض الرموز، مثل الدكتور عبد الله الحامد، والدكتور سلمان العودة، والشيخ عبد الرحمن عبد الخالق[٩٠].

---

(٨٩) محمد العبد الكريم، مرجع سابق، ص١٤٠؛ محمد ناصر الألباني، مسائل عصرية في السياسة الشرعية، الأصالة، العدد ٢، ديسمبر ١٩٩٢م، ص١٧؛ حسن أبو هنية، المرأة والسياسة في منظور الحركات الإسلامية في الأردن، (عمان: مؤسسة فريديش إيبرت، ٢٠٠٨م)، ص٢٩.

(٩٠) محمد بدري عيد، التيار السلفي في دولة الكويت: الواقع والمستقبل، سلسلة تقارير، (الدوحة: مركز الجزيرة للدراسات، ٢٠١٢م)،

http://studies.aljazeera.net/mritems/Documents/2012/5/29/20125291235553958Salafi%20movement%20in%20Kuwait.pdf

سعد الفقيه، تحفظات السلفيين على الديمقراطية، في: التحفظات على الديمقراطية في البلاد العربية، سبتمبر ٢٠٠١م، الجماعة العربية للديمقراطية، ص٨.

http://www.arabsfordemocracy.org/studies-project/item/521-2014-06-24-19-31-13

خالد الدخيل، الوهابية بين الشرك وتصدع القبيلة، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٣م).

وأما المدرسة الجامية المدخلية، فعلى الرغم من أنها تلتقي مع باقي المدارس التقليدية السلفية أيديولوجيًّا في كثيرٍ من المفاهيم، فإنها تتناقض معها فكريًّا وحركيًّا من حيث الموقف في المفاهيم السياسية، وخاصةً التفاعل مع الديمقراطية ولو بشكل مصلحي، التي تراها شركًا وكفرًا[٩١]. إذ يقوم فكرها على رفض وتحريم التأطير التنظيمي وأدواته في العمل الدعوي، كما تحكم على التيارات الإسلامية المُنْتهِجَةِ لهذه الأدوات بالتبديع والتفسيق، بل وحتى التكفير أحيانًا، رغم أنها تشرِّع لقبول جور الحكام واستبدادهم، وذلك اعتمادًا على قراءة تراثية لمفاهيم الولاء والبراء والفرقة الناجية[٩٢].

ثم تأتي المدرسة السلفية الجهادية، وهي مدرسة تعتمد اعتمادًا رئيسًا في مواقفها العقدية على معياري الكفر والإيمان والولاء والبراء الضيق والحرفي، ومن هذا المستند تتحدَّد علاقتها بالأنظمة الحاكمة والمجتمع والأفراد، كما تعتمد على مبدأ الجهاد بوصفه حلًّا أمثلَ في مواجهة الأنظمة، رافضةً منهج الإصلاح السياسي الحديث. وللسلفية الجهادية مفهومها المحدَّد لمعنى الحاكمية الذي انطلقت منه في تأسيس تيارها الصدامي مع الدولة والمجتمع، حيث ترفض الأنظمة السياسية كافةً وتصفها بالكفر، كما ترفض الديمقراطية وما تمثِّله من قيم[٩٣].

---

(٩١) مشاري سعيد المطرفي، الجامية في الميزان: دراسة موضوعية نقدية من بداية ظهورهم إلى وقتنا الحاضر، تقديم: الشيخ عبد الرحمن عبد الخالق، (عمان- الأردن: دار النور المبين للنشر والتوزيع، ٢٠١٩م).

(٩٢) محمد العبد الكريم، مرجع سابق، ص١٤١-١٤٤؛ مروان شحادة، مرجع سابق، ص٥٢.

(٩٣) أبو محمد المقدسي، الديمقراطية دين - ومن يبتغ غير الإسلام دينًا فلن يقبل منه، منبر التوحيد والجهاد، بدون تاريخ، ص٢.

ثانيًا: الحركات والتيارات الإسلامية الشورية المقاصدية[٩٤]

وهي امتداد لمدرسة الإصلاح الديني لروَّاد عصر النهضة، الذين يرون في الإصلاح والتجديد الديني حلًّا من أجل نهضة الأمَّة الإسلامية، وهو وإنْ كان بطيئًا، فإنه سيكون سلميًّا وحضاريًّا، ويمثِّل هذه المدرسةَ حاليًّا بعضُ الرموز والتجمُّعات الفكرية غير المرتبطة ببرنامجٍ فكريٍّ أو إطارٍ حركيٍّ محدَّد المعالم، حيث شهدت تراجعًا بفعل مواجهتها من قِبل المدرسة السلفية وكذا من بعض رموز مدرسة الإسلام السياسي، مما جعلها في زمن الصحوة الذي يقارب خمسين عامًا شبه مُغيَّبة عن الساحة الميدانية، وإن بدأت تشهد الآن حالةً من الانتعاش مرتبطةً بعمليات المراجعات الفكرية داخل تلك المدارس الإسلامية التي ناهضتها وحاربتها سابقًا، ومن ثَمَّ يمكن أن نتوقَّع أن يكون لفكر روَّاد النهضة تأثيرٌ في تفعيل أيِّ حراك إسلامي مستقبلي.

ثالثًا: مدرسة تيار الإسلام السياسي السُّني والشيعي

تُعَدُّ أبرز حركات **تيار الإسلام السياسي السُّني هي جماعة الإخوان المسلمين والسلفية الحركية وحزب التحرير** وغالبية الحركات الإسلامية المنشغلة بالحراك السياسي في العالم بتباينات مختلفة، وهي تنظيمات **لم تتجه نحو التجديد الكامل، كما لم تتمسَّك بالتقليد والتراث تشبثًا جامدًا**، مما أصبغها بالكثير من ضبابية الفكر، نتيجة تركيبة فكرها الهجين الذي مزج بين مفرداتٍ فكرية مستعارة من فكر روَّاد عصر النهضة وأخرى ذات أبعادٍ تراثية وتقليدية.

---

(٩٤) للتوسُّع يمكن الرجوع إلى حقبة عصر النهضة في الكتاب ذاته.

وقد شهدت هذه الحركات صعودًا وانتشارًا على الساحة العربية والإسلامية خلال القرن الفائت، وقد تجسَّد هذا الانتشار في شكل ظاهرة سُمِّيت بـ «**الصحوة الإسلامية**»، وذلك في توازٍ مع تراجع الفكر والأيديولوجية اليسارية والليبرالية والقومية العربية، **وكان من أثر تراكُمِ هذا الفكر الديني السياسي أن تحوَّلَ ليكون المرجعيَّةَ التي تشكَّلت على أساسها تياراتٌ وتنظيماتٌ دينية سُنيَّة وشيعيَّة عديدة نابعة من فهمٍ وتفسيرٍ وقراءةٍ سياسية للإسلام، وقد تجسَّد هذا الفهم في صياغة برامج ومشاريع تحت شعاراتٍ ومنطلقاتٍ مختلفة، مثل: «تطبيق الشريعة»، «إِنِ الحُكْمُ إِلَّا للهِ»، «الحاكمية»، وذلك بتبنِّيها التغيير السياسي وسيلةً للوصول إلى السلطة واستعادة الخلافة الإسلامية لتحقيق أهدافها وبرامجها.** وبصورة موازية برز **تيار الإسلام السياسي الشيعي** بتنوُّعه الفكري والسياسي، وهي تيارات تنقسم بين مدرسة الوليِّ الفقيه والمدرسة التراثية التقليدية المرتبطة بمدرسة الانتظار ومدارس ولاية شورى الفقهاء وولاية الأمَّة على نفسها، مثل حزب الدعوة الإسلامية ومنظمة العمل الإسلامي «الشيرازيين» وحزب الله وغيرها، وقد تبنَّى هذا التيار فكرة التغيير السياسي مع استحداث بعض المفاهيم التراثية الشيعية وتجديدها سياسيًّا.

وبالنظر إلى هذه التعدُّدية في التيارات الإسلامية ومواقفها، يتجلَّى أن عموم توجهات الفكر السياسي الإسلامي المعاصر شهد زخمًا فكريًّا جعله في جدلٍ مباشرٍ مع مفاهيم الفكر السياسي الحديث وتصوراته، كالديمقراطية والمواطنة والدولة المدنية وغيرها، لكن

يلاحظ أن هذه الحركات تتباين وتتفاوت تشكيلاتها الثقافية، حتى إن هذا التباين يبرز داخل فكر الحركة الواحدة، خاصةً إذا كان الأمر يتعلَّق بالإصلاح السياسي ومفردات المواطنة، فتارة يُستحضَر عصر الرسول ﷺ والخلفاء الراشدين رضي الله عنهم بوصفه مرجعيةً للبتِّ في مسألة سياسية، وتارةً يُرتكَن إلى فكر الأحكام السلطانية في مسائل أخرى، وتارةً أخرى يُستحضَر فكر عصر النهضة التجديدي في غيرها من المسائل، **وقد أدى هذا المزيج في النهاية إلى وجود فكرٍ ملتبس مليء بالتناقضات، وخاصةً فيما يتعلَّق بقضايا المواطنة والديمقراطية وما يرتبط بها من قيمٍ اجتماعية وسياسية**، ويمكن التعرض لهذه التناقضات بالاطلاع على أدبيات هذه الجماعات السُّنية والشيعية التي تفرد مؤلفاتٍ مرتبطةً بتعزيز قيم العدالة والحرية والأخوة وحقوق التعايش والألفة بين مكونات المجتمع المختلفة بصيغٍ إنشائية وخطابية هلامية، وفي الوقت ذاته ترفض وتحرِّم من منطلقٍ عقديٍّ أو فقهيٍّ وجود باقي التيارات الإسلامية والوطنية المشتركة معها في المجتمع نفسِه.

ونتيجةً لهذه الضبابية الفكرية، كان من أبرز الإشكالات عند هذه الحركات غيابُ ثقافة المواطنة شرعيًّا، حيث لا يوجد ذكرٌ لهذا المفهوم كأساسٍ فكريٍّ في عموم أدبياتها السياسية والفقهية؛ وذلك لأنها تنظر إلى المواطنة بوصفها فكرةً دخيلةً منقولةً من المجتمعات الغربية ولا يصحُّ اعتمادها داخل الدائرة الإسلامية.

وهذا الموقف يدلُّ على أن هذه التيارات لا تدرك إمكانية الوصل بين مصطلح المواطنة، كمفهوم حديث النشأة، وبين قيم المواطنة المتأصِّلة

في التراث الإسلامي في العصر النبويِّ والخلافة الراشدة بمصطلحاتٍ مغايرة، كالعدالة والمساواة والتكافل وغيرها[٩٥].

ومن ثَمَّ شهد التراكم التاريخي لممارسات وتجارب الإصلاح الديني السياسي المتعثِّر والهلامي لمسيرةِ الحركات السُّنية والشيعية **شَرخًا في الهُويَّة والأيديولوجية الفكرية لهذه التيارات أضعفَ من إسهامِها في تطوُّر المناخ السياسي والاجتماعي العربي العام، حيث تأتي هذه الحالة من الضبابية في ظلِّ ضعف حسِّ التجديد وإهمال تأصيل وتقنين مفاهيم وقيم المشاركة الشعبية والديمقراطية وأساسها المتمثِّل في سيادة الأمَّة بوصفها «الخليفة الحقيقي لله على الأرض»، وأن صيغة الحكم الإسلامي تقوم على معادلة «الله-الأمَّة-الحاكم» وليست «الله-الحاكم-الأمَّة» في إطار مشروع تجديدٍ شرعيٍّ سياسيٍّ يعيد صياغة النظرية السياسية لتتمحور حول القيم الشورية وسيادة الأمَّة وإناطة مسؤولية حراسة الدين والدنيا بها لا بشخصٍ مفرد ولو كان حاكمًا.**

وعلى الرغم من هذا الثقل الفكري الثقافي التاريخي الذي أطَّر فكر معظم التيارات الإسلامية بأزمة سقوط الخلافة والخوف من فقدان الهوية، فإنه يلاحظ في العقد الأخير تزايد الدعوة للتجديد والخروج

---

(٩٥) سلمان العودة، أسئلة الثورة، (بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات، ٢٠١٢م)، ص١٣٦؛ توفيق السيف، الأحزاب المرتبطة بالولي الفقيه، الأربعاء ٢٨/ ٣/ ١٤٢٧هـ، الموافق ٢٦/ ٤/ ٢٠٠٦م،

https://www.aljazeera.net/home/print/787157c4-0c60-402b-b997-1784ea612f0c/6136be45-b917-4ec1-8c81-d38dbb62e8af

علي الزميع، في النظرية السياسية الإسلامية، مرجع سابق.

مـن حالـة الجمود السياسـي إلى حالـةٍ من التفاعـل النَّشِـطِ الدافعِ إلى خلـقِ رُؤًى وفضـاءاتٍ جديـدةٍ فـي عمليـة المشـاركة الشـعبية والتنمية الاجتماعيـة والاقتصادية، مما أبرزَ وكشـف التعثُّـرَ الواضحَ لدى عموم الكتلـة الإسـلامية في القيام بالـدور المرجوِّ منها، ممـا نَتَجَت عنه حالةٌ من الإحباط تجاهها لدى الرأي العام وقواعدها وجماهيرها بعد فشـل الكثير من التجارب السياسية الإسلامية في أكثر من موقع[٩٦].

(٩٦) عبد الله المالكي، سيادة الأمة قبل تطبيق الشـريعة: نحو فضاء أمثل لتجسـيد مبادئ الإسلام، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٢م).

الفصل الثالث

جدلية قيم المواطنة في فكر التيارات الإسلامية المعاصرة

من الأهمية بمكان تخصيص وقفة لبحث إشكالات المواطنة وتحليلها في فكر وممارسة التيارات والحركات الإسلامية السُّنية والشيعية المعاصرة، حيث شهدت المجتمعات العربية -بعد عقودٍ على تأسيس دولها الحديثة- العديد من التحديات المتمثلة في تراجع اجتماعي وسياسي وتنموي قاد إلى حالة من التأزيم والصراع الداخلي اليومي، في ظلِّ تهميش قيم المواطنة من جانب السلطات الحاكمة لهذه البلاد، وما وازاها من إهمال وعدم اكتراث بتلك القيم من جانب الحركات الاجتماعية والسياسية، وعلى رأسها الحركات الإسلامية التي تضع يدها على الجانب الأكبر من الحراك الشعبي العربي[1]، مما يستدعي تحليل ورصد واقع فكر المواطنة في برامجها. وسنستعمل كمفهوم إجرائي في التحليل نظرية عالم الاجتماع البريطاني توماس مارشال، وذلك باستحضار المكونات المبدئية الثلاثة لتعريفه للمواطنة التي سبق الإشارة إليها؛ أي المبدأ السياسي، والمبدأ الاجتماعي الاقتصادي، والمبدأ المدني المتعلِّق بالحقوق والحريات، كمؤشرات

(١) علي الزميع، في النظرية السياسية الإسلامية، مرجع سابق.

للتحليل والرصد، مع التأكيد على أهمية تأصيل البُعْد الثقافي والهوياتي في نظرية مارشال، بسبب ما أشرنا إليه سابقًا من أن سياقه المجتمعي -أي زمن بريطانيا أواخر الأربعينيات من القرن الماضي- لم يكن يشهد تعدُّدية ثقافية وهوياتية، هذا مع الإشارة إلى أن مبدأ العدالة الاقتصادية والاجتماعية الذي قدَّمه مارشال يحمل -في نظرنا- إمكانية لتجاوز الإطار الطبقي الذي انحصر فيه، وتطويره ليستوعب التعدُّدية الثقافية بمدلولها الأوسع.

١) المبدأ السياسي

ينطلق المكون السياسي للمواطنة من مفهوم اقتسام السيادة بين جميع أفراد المجتمع ومساواتهم أمام القانون من خلال حقّ المواطن في المشاركة في تولّي المسؤولية السياسية كعضوٍ في هيئة منتخبة تتمتَّع بصلاحياتٍ سياسية أو كناخبٍ يختار وينتخب ويراقب ويقيم أعضاء هذه الهيئة أو السلطة السياسية[٢]، فالحقوق السياسية -حسب مارشال- تعبِّر عن انتماء المواطن إلى الجماعة السياسية. وأقرب المؤسسات ارتباطًا بهذا المبدأ هي مؤسسات السلطة التشريعية.

كيف تفاعلت التيارات الإسلامية مع المبدأ السياسي للمواطنة؟

من المؤكَّد أن المبدأ السياسي يمثِّل جوهرَ فكر المواطنة الحديث وأساسه، وأنه الأصل الذي نما وتطور حتى أطَّر الأبعاد الاقتصادية والاجتماعية والحقوقية المدنية وقنَّنها في مضامينه السياسية والدستورية، مما يجعل التوسُّع في دراسة هذا المبدأ -قياسًا على باقي مفاهيم المواطنة- أمرًا واجبًا، ويستدعي هذا البحث قراءةً وتحليلًا للفكر السياسي الإسلامي المعاصر من خلال استحضار أهم القيم السياسية الحديثة والكيفية التي تتفاعل بها التيارات الإسلامية السُّنية والشيعية معها من خلال تحديد أهم الجدليات التي تعترض تبنِّي القيم السياسية للمواطنة من قِبل تلك التيارات، وأبرزها:

- **جدلية الاعتراف بشرعية الدولة الوطنية بديلًا عن الخلافة الأُممية.**

---

(٢) توماس همفري مارشال، مرجع سابق، ص٤٤.

- **جدلية سيادة الأمَّة ومصدر شرعية الحاكم.**
- **جدلية المعارضة والتداول السلمي للسلطة مقابل مفهوم استبدادية الحاكم وحصانته.**
- **جدلية فلسفة تمحور النظام السياسي حول شخص الحاكم أو حول سلطاتٍ ومؤسساتٍ متعدِّدة ومستقلة.**

أما الاعتراف بشرعية الدولة الوطنية بديلًا عن الدولة الأُممية، وبكونها بديلًا عن النظام السياسي التاريخي (الخلافة)، فَيُعَدّ أحد أبرز الإشكاليات التي واجهت وتواجه التيارات الإسلامية وتعترض بناء العنصر السياسي من المواطنة، حيث أسهَمَ الفهم الخاطئ لمفهوم الأمَّة في الإسلام في تكريس رفض الدولة الوطنية؛ **إذ ذهبت الحركات الإسلامية التقليدية التراثية ومعظم مدرسة الإسلام السياسي إلى** وجود تناقُض بين المفهومَيْن، وأن رابطة الأمَّة يجب أن تحلَّ محلَّ رابطة المواطنة، وأن هذه الدولة يجب أن تكون عامَّةً وأُمميَّةً ومركزيةً من منطلق أن الأمَّة واحدةٌ، وأنها يجب أن تجمع كل مسلمي العالم[٣].

وهكذا نجد مقومات الدولة الوطنية الحديثة لدى الكثير من الحركات والتيارات الإسلامية متحفظًا عليها، حيث تتبنَّى معظم هذه التيارات -كالسلفية والإخوان وحزب التحرير وحزب الله وغيرها من الحركات- فِكرًا دينيًّا سياسيًّا أمميًّا عابرًا للأوطان ومتجاوزًا لها، الأمر الذي يجعل الفرد المنتمي إلى هذا الفكر حائرًا بين هويته الوطنية وهويته الدينية، فيختار الأخيرة، ومن ثَمَّ يكون جزء من ولائه

---

(٣) محمد عفان، أسلمة الدولة الحديثة: السعودية نموذجًا، المعهد المصري للدراسات السياسية والاستراتيجية، ١٨ يونيو ٢٠١٦م، ص١٥-١٧.

مرتبطًا بمرجعية فكرية وسياسية خارجية، وذلك بفعل تأثير فكرة أُممية الخلافة[٤].

كما أن رفض التيارات الإسلامية التقليدية لمفهوم الدولة الوطنية راجعٌ إلى كونها ترى الرابطة الوطنية أقلَّ الروابط قوةً وأشدَّها دُونِيَّةً، كونهم يبنون فهمهم للدولة الوطنية على تصوُّر قديم يساويها بالعصبيَّة القَبَلِيَّة[٥] التي جاءت الأحاديث النبويَّة لتحذِّر منها في مثل قوله ﷺ: «ما بالُ دعوى الجاهليَّة؟! دعوها فإنها نَتِنَةٌ»[٦]، ولكن لم يَنْتَبِه هذا التيار إلى أنه لا يمكن مساواة العصبيَّة القَبليَّة بالدولة الوطنية ذات المرجعية الإسلامية المستمدَّة من إرادة شعبها، فمن المؤكَّد أنها ليست نَتِنَةً، وليست من دعوى الجاهلية التي من شأنها تغييب القيم الإسلامية لصالح العصبيَّة والإثنيَّة، ومن ثَمَّ يذهب هذا التيار إلى ضرورة الاستبدال بهذه الرابطة الضعيفة رابطة أكثر قوةً وأكثر سموًّا تقوم على أواصر الدين، وتأسِيسًا على ذلك تكون الدولة الإسلامية -حسب تصورهم- دولةَ كلِّ المسلمين أيًّا كان موقعهم الجغرافي، فالدولة الوطنية بعد الخلافة محل شبهة لدى كثيرٍ من المنظِّرين الإسلاميين، وهي بديل مرفوض لما يعتبرونه دولةً شرعيةً، أي دولة الخلافة[٧].

---

(٤) توفيق السيف، الأحزاب المرتبطة بالولي الفقيه، مرجع سابق.

(٥) ماجد بن علي بن إبراهيم الزميع، الدولة المدنية بين الاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر والاتجاه العلماني: دراسة عقدية، قدم له: عبد الرحمن بن صالح المحمود، (المنصورة: دار الهدي النبوي للنشر والتوزيع، ١٤٣٤هـ/ ٢٠١٣م).

(٦) عن جابر بن عبد الله في الصحيحين، راجع صحيح مسلم الحديث رقم ٢٥٨٤.

(٧) سليمان الخراشي، نظرات شرعية في فكر منحرف، (بيروت: روافد للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٨م)، ج١، ص٣٥٧؛ حاكم المطيري، مرجع سابق.

ويستدلُّ التقليديون على عدم مشروعية الدولة الوطنية بما نَسَبَهُ ابن حزم إلى أن جميع أهل السُّنة وجميع المرجئة وجميع الشيعة وجميع الخوارج يقولون بأنه لا يجوز أن يكون للمسلمين إمامان في وقتٍ واحد[٨]، وفي ذلك يقول الماوردي: «وإذا عُقدت الإمامة لإمامَيْن في بلدَيْن لم تنعقد إمامتهما؛ لأنه لا يجوز أن يكون للأمَّة إمامان في وقتٍ واحد»[٩]. وربما كان الماورديُّ يتكلَّم من وحي واقعه وواقع الأمَّة السياسي في ذلك الوقت، والذي يفترق كثيرًا عن واقعنا الحالي، ومثال ذلك ما عبَّر عنه أحد أشهر شيوخ السلفية المعاصرة، وهو الشيخ ابن عثيمين، في شرح «**البيقونية**»، في مورد كلامه على حديث «حبُّ الوطن من الإيمان»، حيث قال: «مشهور عند العامَّة على أنه حديث صحيح، وهو حديث موضوع مكذوب، بل المعنى أيضًا غير صحيح، بل حب الوطن من التعصُّب»[١٠].

وما ورد من معانٍ في قول الشيخ ابن عثيمين هو ما عبَّرت عنه الكثير من أدبيات التيارات السياسية الإسلامية، ومن أمثلة ذلك قول سيد قطب في «**الظلال:**» «على أننا نرى في زماننا هذا صنوفًا وألوانًا من الشرك ممَّن يزعمون أنهم يوحدون الله ويسلمون له، ترسم لنا صورةً من مدارج الشرك التي ترسمها هذه النصوص. إن الناس يقيمون لهم اليوم

---

(٨) ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٣٤٨هـ)، ج٤، ص٨٨.

(٩) الماوردي، الأحكام السلطانية، تحقيق: أحمد مبارك البغدادي، (الكويت: دار ابن قتيبة، الطبعة الأولى، ١٩٨٩م)، ص٩.

(١٠) ابن عثيمين، شرح المنظومة البيقونية في مصطلح الحديث، تحقيق: فهد بن ناصر بن إبراهيم السليمان، (دار الثريا للنشر، الطبعة الثانية، ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٣م)، ص٧٠.

آلهةً يسمونها القوم، ويسمونها الوطن، ويسمونها الشعب، إلى آخر ما يسمون، وهي لا تعدو أن تكون أصنامًا غير مجسدة كالأصنام الساذجة التي كان يقيمها الوثنيون، ولا تعدو أن تكون آلهة تشارك الله سبحانه في خلقه، وينذر لها الأبناء كما كانوا ينذرون للآلهة القديمة. ويضحون لها كالذبائح التي كانت تقدَّم في المعابد على نطاقٍ واسع»[11].

كما يقول الشيخ تقي الدين النبهاني مؤسس حزب التحرير في كتابه «**نظام الإسلام**»: "تنشأ بين الناس كلما انحطَّ الفكر رابطة الوطن، وذلك بحكم عيشهم في أرضٍ واحدة، والتصاقهم بها، فتأخذهم غريزة البقاء بالدفاع عن النَّفْس، وتحملهم على الدفاع عن البلد الذي يعيشون فيه والأرض التي يعيشون عليها، ومن هنا تأتي الرابطة الوطنية، وهي أقل الروابط قوةً وأكثرها انخفاضًا، وهي موجودة في الحيوان والطير كما هي موجودة في الإنسان، وتأخذ دائمًا المظهر العاطفي»[12].

هكذا يتصور الشيخ النبهاني وجود رابطة الوطن مشروطًا بانحطاط الفكر، وقد التبس لديه معنى الرابطة الوطنية، فتصورها حاضرةً في الحيوان والطير دون أن يدرك الدلالة السياسية والحقوقية لفكرة الوطنية والمواطن، حيث قدَّمها كأنها محصورةٌ في مجرَّد الإحساس الغريزي بالانتماء إلى حيِّز جغرافي.

نستنتج أن مفهوم الدولة في فكر هذه الحركات يواجه عددًا من الإشكالات، منها أن تصورها لأساس الدولة هو الرابطة الدينية، **مما جعلها تخلط بين مفهومي «أمَّة الإسلام» و«الشعب» في الوقت**

---

(١١) سيد قطب، في ظلال القرآن، (بيروت: دار الشروق، ط٩، ١٩٨٠م)، ج٣، ص٣٣٩.

(١٢) تقي الدين النبهاني، نظام الإسلام، منشورات حزب التحرير، ١٩٥٣م، ص٢٣.

الذي يجب أن يُفصَل فيه المفهومان بعضهما عن بعض، فأمَّة الإسلام هي رابطة بين جميع المسلمين، ومن ثمَّ فالعلاقة الأساسية بين الفرد والأمَّة هي أخوية الدين الإسلامي، أما في إطار الدولة فتقوم الرابطة على أساس المواطنة الحقوقية، كما أن الحاجة ماسَّةٌ إلى إعادة بناء مفهوم الأمَّة في التصوُّر الإسلامي، ليس بقصد إلغائه، ولكن لا يجب أن يصبح بديلًا عن مفهوم الدولة الوطنية ومناقضًا لقيم دولة المواطنة.

وتجدر الإشارة إلى أنه على الرغم من الدعوات المتتالية المتشدِّدة من جانب التيارات التقليدية الرافضة لمفهوم الدولة الوطنية والمنادية بإقامة الدولة الأُممية الشاملة لجميع المسلمين، فإن تلك التيارات لا تمتلك تصورًا واضحًا لشكل هذه الدولة الأُممية، وكيفية الاشتباك مع التحديات التي ستواجهها عند إنزالها على الواقع الحالي، وكذلك كيفية التعامل مع الواقع السياسي الدولي القائم في شكل دولٍ مستقلة وذات سيادةٍ وحدودٍ سياسية، فضلًا عن المتغيرات الكبيرة التي طرأت على الدولة الحديثة وأساليب إدارتها، مما خلق إشكالياتٍ كثيرةً على مستوى التنظير والتطبيق ومآزق خطيرة لتجارب بعض الكيانات الإسلامية المعاصرة، كطالبان والقاعدة وداعش وحزب الله وغيرهم.

ومن ثَمَّ فإن موقف التيارات الشورية المقاصدية من الدولة الوطنية مغايرٌ لموقف هذه الحركات التي تؤمن بالخلافة الأُممية «في الفكر السُّني» وولاية الفقيه شيعيًّا، رغم أنها تدرك صعوبة استنباتها من جديدٍ في رحِم الواقع السياسي المعاصر، ومن ثمَّ اعتبرت الدولة الوطنية معادلًا موضوعيًّا للخلافة، غير أن هذا لا يعني تصالحًا معها في الجوهر، بل هو سعي إلى محاولة ترويضها وتقريبها من النموذج الإسلامي بشكلٍ ضبابيٍّ وهلاميٍّ؛ إذ تظل الخلافة أو الدولة الإسلامية

الموحَّدة هي الهدف المنشود ورمز الارتباط بين الشعوب المسلمة[١٣].

والأمثلة على ذلك كثيرة، منها مثلًا أن حزب الأمَّة -بقيادة الدكتور حاكم المطيري- لا يزال على الرغم من فكره الشوري الإصلاحي يربط الإصلاح والتجديد بمركزية الخلافة وعدم الاعتراف بالدولة الوطنية الحديثة، حيث يقدِّم مهمَّة الحزب على أنها تأسيسٌ للمشروع السياسي السُّني القائم على استعادة الخلافة الراشدة بالوسائل كافةً[١٤].

ويدعم المؤيدون لقيم دولة المواطنة أطروحتهم بأن الفقهاء في تاريخ الإسلام أقروا بإمكانية وجود أكثر من دولة وخلافة إسلامية في آنٍ واحد[١٥]، وهو ما أكَّده الواقع التاريخي في أكثر من حقبة في التاريخ الإسلامي[١٦]. فقد أجازوا تعدُّدَ الأوطان، وتعدُّد الخلفاء، والاعتراف بوجود أكثر من خليفة في وقتٍ واحد، وقد أعطى العلماء الشرعية لأمراء كُثر جمعتهم لحظة زمنية واحدة، مثل علي بن أبي طالب رضي الله عنه ومعاوية بن أبي سفيان رضي الله عنه وعبد الله بن الزبير رضي الله عنه، كما أعطوا الشرعية لأكثر من كيانٍ سياسيٍّ في آنٍ واحد، كالخلافة الأموية في الأندلس، وذلك في ظل الخلافة العباسية وما

---

(١٣) حسن البنا، رسالة المؤتمر الخامس، ضمن مجموعة رسائل الإمام حسن البنا، (دار الدعوة، ١٩٩٩م).

(١٤) حاكم المطيري، مرجع سابق.

(١٥) أكَّد بعض الفقهاء جواز التعدُّد اعتمادًا على توسُّع رقعة العالم الإسلامي وصعوبة حكمه من إمام واحد. راجع: رشيد رضا، مرجع سابق، ص٨٢.

(١٦) للمزيد في هذا الشأن راجع كلاً من: ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة (١٧٩٨-١٩٣٩م)، ترجمة: كريم عزقول، (بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٨٦م)، ص٣٣؛ عضد الدين الإيجي، المواقف، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، (بيروت: دار الجيل، ١٩٩٧م)، ص٤٠٠؛ ابن حزم، مرجع سابق، ص١١٣.

تلاها من تعدُّدية الدويلات الإسلامية في الحقبة العباسية بشكل كبير، ومع ذلك نجد الآن مَن يستنكر قيام الدول الوطنية الإسلامية، مُدَّعيًا مخالفتها للتصوُّر الإسلامي.

أما جدلية سيادة الأمَّة ومصدر شرعية الحاكم وما يتعلَّق بهذه الإشكالية الفكرية، فيتضح أن معظم التيارات الإسلامية السُّنية والشيعية التقليدية التراثية تتحفظ على المشاركة الشعبية المعتمدة على أن الأمَّة مصدر السيادة والسلطات، وتنتقدها بوصفها كفرًا وشركًا في الدين تارةً، وبوصفها منافيةً لوحدة الصف المسلم تارةً أخرى، وذلك عائد إلى الفهم المغلوط لبنية الدولة ودورها، بالإضافة إلى الضبابية في تحديد علاقة ما هو سياسي بالديني شرعيًّا، ومن ثَمَّ علاقة الدين بالدولة، وفي هذا الإطار يلاحظ أن التيارات التراثية التقليدية وتيارات الإسلام السياسي السُّنية قد قبلت بآليتَيْن لإضفاء الشرعية والسيادة كانتا أكثر حضورًا في تاريخنا السياسي، وهما: الاستيلاء (أي القبض على السلطة باستخدام القوة)، ويستخدم علماء هذا التيار الشعار نفسَه الذي استخدمه علماء السلف في القديم لشرعنة التغلُّب و«سلطان غشوم خَيْر من فتنة تدوم»، أما الآلية الثانية فهي التعيين (أي الاستخلاف من قِبل الحاكم السابق أو الحكم الوراثي).

وتجدر الإشارة إلى أن عموم فهم الإسلاميين -وخاصةً السلفيين- لمشروعية الدولة مختزلٌ في أدائها لوظائف محدودة، هي تطبيق الحدود الشرعية ومحاربة البدع، ولم يُنتبه إلى أن أحد أهم أعمدة تأسيس الدولة شرعيًّا هو تحقيق مصلحة الأمة وتحقيق العدالة والتنمية، وما يستتبع ذلك من التصور لمفهوم الدولة وتركيبها، وبالأخص كيفية اختيار الحاكم وكيفية محاسبته ومدَّة توليته وكيفية عزله إذا حاد عن

الطريق القويم[١٧]؛ ولهذا تجدها متحرجة جدًّا من التقنين الشرعي للمشاركة السياسية الشعبية.

ومن أمثلة ذلك ما نقرؤه لدى أحد منظِّري السلفية الجهادية، أبي محمد المقدسي، الذي يعقد في كتابه «**الديمقراطية دين**» فصلًا بعنوان «الديمقراطية دين كفريٌّ» يقول فيه: «**فالديمقراطية. كفرٌ بالله العظيم، وشركٌ بربِّ السماوات والأرضين، ومناقضةٌ لملَّةِ التوحيد ودين المرسلين**»[١٨]. ونلاحظ في قوله هذا حرصَهُ على وضع تضاد بين الديمقراطية والتوحيد، لتسويغ الحكم بالكفر على مَن أقرَّ بها، ثم يخاطب قارئ الكتاب بالاختيار بين أمرين قائلًا: «فلتختر يا عبد الله. إما دينَ الله وشرعه المطهَّر وسِراجه المنير وصِراطه المستقيم. أو دينَ الديمقراطية وشركها وكفرها وطريقها الأعوج المسدود»[١٩].

وهكذا صار مبدأ المشاركة الشعبية عبر آلية الديمقراطية دينًا نقيضًا للإسلام، لكن على الرغم من هذا التحفُّظ ترفع معظم الحركات التقليدية وحركات الإسلام السياسي شعار المشاركة الشعبية في بعض المناسبات، غير أن رفضهم التقنين الفقهي المُعلن والواضح يبقى كاشفًا لحقيقة الإيمان النسبي والضبابي بهذا المبدأ الذي يمثِّل غيابه معضلةً مزمنةً في واقعنا، حيث لا تزال حركات الإسلام السياسي العربي -كالإخوان المسلمين والسلفية الحركية- تراوح وتدور في الإطارِ الفكريِّ التقليديِّ الموروث رغم تفاعلها السياسي والحركي مع آليات الديمقراطية والمشاركة الشعبية؛ ولهذا يرى كثيرٌ من خصومها

---

(١٧) محمد عفان، مرجع سابق، ص١٥-١٧.

(١٨) أبو محمد المقدسي، مرجع سابق، ص٢.

(١٩) المرجع السابق، ص٦.

أن تبنِّيها للديمقراطية هو من باب المصلحة لا أكثر، ويعلِّلون أحد أسباب رفضهم للديمقراطية بأن إسناد السيادة للأمَّة قد يكون عائقًا في تطبيق الشريعة.

وخلافًا لهذا التصوُّر التقليدي، يذهب الأستاذ عبد الله المالكي إلى أنه يجب أن يكون واضحًا لدينا أن سيادة الله تعالى المطلقة في الأمر والتشريع والمُلك لا تتعارض أبدًا مع مبدأ سيادة البشر؛ لأن السلطة الفعلية والواقعية على الأرض لا يمارسها إلا البشر وليس الله سبحانه وتعالى وليست الشريعة بنفسها، فالله جلَّ ثناؤه لا ينزل بذاته المقدَّسة العليَّة بين الناس ويلزمهم بالشريعة، ولو كانت السيادة السياسية من أفعال الله تعالى لَما بقي كافر على وجه الأرض، ولَما بقيت منظومة قانونية وضعية أرضية تتعارض مع إرادة الله تعالى، ومن ثمَّ فالسيادة على وجه الأرض لا يمارسها إلا البشر، والبشر وحدَهم وَفْقَ المرجعية الدينية والفلسفية التي يؤمنون بها[٢٠]، انطلاقًا من تقنين وتأصيل مفهوم السيادة شرعيًّا وقانونيًّا من خلال مشروع سياسيٍّ حضاريٍّ لنظام الخلافة ذي ملامح مؤسسية بديلًا للخلافة الفرْدية، وهو مشروع يقرِّر السيادة للأمَّة اعتمادًا على تبنِّي الأصل الثالث من أصول الإسلام «**الإجماع**» كما طرحه السنهوري في العشرينيات من القرن الماضي[٢١].

وهكذا يرى مفكِّرو المدرسة الشورية المقاصدية المعاصرة أن السياسة عملٌ بشريٌّ من اختصاص الأمَّة ويعارضون الماوردي الذي حدَّد في كتابه «**الأحكام السلطانية**» وظيفة الحاكم السياسي بوصفه

---

(٢٠) عبد الله المالكي، مرجع سابق، ص١١٣.

(٢١) عبد الرزاق السنهوري، فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية، مرجع سابق.

«قائمًا مقام النبوَّة»[٢٢]، مستبعدًا دور الأمة كمستخلف من الله على الأرض وحارس لدينه، ويرون أن في هذا القول شيئًا من اللبس؛ لأنه يضع السياسية كأنها ضمن المقدَّس[٢٣].

وهنا يثار التساؤل الأشهر في هذا الشأن: **ماذا لو أراد المجتمع الرجوعَ عن الدين أو تعطيل الشريعة تأسيسًا على المبدأ السابق القائل بأن السيادة هي للأمَّة؟**

للإجابة عن هذا السؤال، يجب الإقرار بأنه لا يحقُّ لأحدٍ -وَفْقَ مبدأ السيادة- أن يفرض على الأمَّة شيئًا من دون الرجوع والاحتكام إلى إرادتها وإلى الدستور الذي اختارته عبر صندوق الاقتراع، فإن اختارت الأمَّة منظومة القيم والمبادئ الإسلامية مرجعيَّةً عليا وإطارًا للتشريع والقوانين، فلا يحقُّ لأحدٍ أن يَفتَئِتَ عليها أو يفرِضَ ما يناقض مرجعيتها الدستورية ويعارضها، أي يجب قبول ما تسفر عنه العملية السياسية وما يصاحبها من تشريعاتٍ طالما أنها تمَّت في ظلِّ مناخٍ شوريٍّ وإرادة حُرة لأفراد الأمَّة؛ إذ لا مجال للتطبيق القهري والإجباري على الشعب[٢٤]. **ولكن كيف يمكن تفعيل هذه السيادة وحمايتها وضمان نفاذها في الواقع السياسي؟**

إن الجواب قطعًا هو عدم إضفاء الأمَّة الشرعيَّة السياسيَّة على نظامٍ سياسيٍّ لا يُحقِّقَ تطلُّعاتِها في عالم الواقع، فمن يمتلك السيادة هو وحدَهُ مَن باستطاعته منح الشرعية أو نزعها، وهكذا يمكن القول بكل

---

(٢٢) الماوردي، مرجع سابق، ص١٥، ٢٥٤.

(٢٣) سلمان العودة، مرجع سابق، ص٥٣.

(٢٤) للمزيد راجع: علي الزميع، دراسة تحليلية لكتاب فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية، مرجع سابق؛ عبد الله المالكي، مرجع سابق.

وضوحٍ **إن المجتمع المسلم هو المسؤول الحقيقيُّ عن تطبيق الشريعة وليس النظام الحاكم أو رجال الدين أو الحزب الديني**[٢٥]، حيث ينبثق الإسلام في الدولة من خلال اعتقاد وإيمان أفراد الأمَّة والمجتمع بأحكام عقائده وعباداته وأخلاقياته، أما الحدود -وهي الجزء الأصغر المتبقي من الشريعة- فَتُطبَّق من خلال النظام الحاكم في الدولة تبعًا لخصوصيتها واشتراطاتها[٢٦].

وفي هذا السياق من الجدل والصراع كثيرًا ما يُطرح ويُثار على سبيل الفرض الذهني تساؤل من قِبل الرافضين المتخوفين من حق الشعوب في امتلاك سيادتها، متسائلين **ما الموقف إن اختارت الأمة -بناءً على حقها في السيادة- أن تقرِّر تعطيل الشريعة؟ أو تشرع ما يناقضها؟**

ويجيب عن هذا التخوف عبد الله المالكي في كتابه «**سيادة الأُمَّة**» بأنه إنِ اختارت الأمَّةُ تعطيل الشريعة، فسيكون الموقف من الرافضين إعلان الإنكار والاعتراض الواضح لهذا الاختيار مع القبول والإقرار السياسي به، مراعاةً للمسار التعاقدي القائم، ثم بناءً على هذا المسار التعاقدي يجري السعي إلى إعادة تطبيق الشريعة، وبالمسار نفسِه الذي جرت به تنحيتها[٢٧]، أي إنه يجب قبول ما تسفر عنه العملية السياسية وما يصاحبها من تشريعات طالما أنها جرت في ظل مناخٍ شوريٍّ

---

(٢٥) عبد الله المالكي، مرجع سابق، ص١٤٣.

(٢٦) المرجع السابق، ص٤٦. يؤكِّد عبد الله المالكي أن آيات الحدود كانت من أواخر ما أُنزل من القرآن، وعددها قليلٌ جدًّا مقارنةً بمجمل آيات القرآن، متسائلًا: هل من الصحيح أن نركِّز عليها، ونجعلها رمزًا ومعيارًا لتطبيق الشريعة، ونترك أو نهمل سائر الآيات؟

(٢٧) المرجع السابق، ص١٤٣.

وإرادة حُـرة لأفـراد الأمة حتى لو أرادت الغالبية تنحية الشـريعة -وهذا رأيٌ مستحيل التطبيـق كمـا يشـهد التاريخ- ثـم في مرحلـة تالية يكون العمل على تهيئة مناخٍ ورأيٍ عامٍّ مؤيدٍ لتطبيق الشريعة من خلال العمل السياسـي والاجتماعـي داخـل المجتمـع، فلا مجـال للتطبيـق القهري والإجبـاري علـى الشـعب. وهذا عكـس ما يتبنَّـاه البعـض؛ إذ يذهبون إلـى ضرورة تطبيق الشـريعة الإسـلامية فـي المجتمع المسـلم بالإكراه ولا خيار في ذلك للشـعب، ولا شـكَّ أنها رؤية تتعارض ابتداءً مع حق وحريـة الإيمان والاعتقاد للبشـر شـرعيًّا مصداقًا للتكليـف الإلهي بأنه ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾ [البقـرة: ٢٥٦]، كمـا أنهـا تـؤدي إلـى العنف داخل المجتمع بمحاولة الاسـتيلاء على السـلطة بالقوة لفرض الشـريعة قهرًا على هذا المجتمع، وهو عنف ينجم عنه اضطرابٌ سياسيٌّ وفتنٌ داخلية تمثِّـل مناخًـا مواتيًا للانقلابات العسـكرية أو سـيطرة حاكـم متغلب أو تعزيز سلطة الحاكم المستبد بدعوى مواجهة هذه الفتن.

وفـي الإطار ذاتـه، يلخِّص الدكتور عبـد الله الحامد فكرة المدرسـة الشـورية المقاصديـة حـول المواطنة في كتابه "حقوق الإنسـان بين نور الإسـلام وفقهاء غبش الطغيان"[٢٨] برمزيةٍ بلاغيةٍ أبرز فيها إيمانه بسلطة الأمَّة وبكلِّ قيم دولة المواطنة، ساردًا تاريخ الظلم الواقع عليها، وداعيًا إلى سياسات الحراك والانتفاضة لهذه القيم، وذلك بقوله مخاطبًا الأمَّة: "سيدتي صاحبة السمو والكرامة.. السلام عليك ورحمة الله، أهدي لك أول كتبي إحساسًا بأن خدمتك خيرٌ من خدمة الأدب والشعر، أنت وليَّة الأمـر، أنت السـلطانة وصاحـب الجلالـة والفخامة، **سـيدتي العظيمة**،

---

(٢٨) للمزيد راجع: عبد الله الحامد، حقوق الإنسان بين الإسلام وغبش الفقهاء والحكام، (بيروت: بيسان للنشر والتوزيع، ٢٠١٠م).

أنـت وارثة النبـوة التي خولها الله حفـظ المِلة والدولة، فحفظ الشـريعة لا يكـون إلا لنبـيّ، وعندمـا مات خاتـم الأنبياء صارت هـذه وظيفتك.. وظيفة خير أمَّة أُخرجت للناس، سيدتي اعرفي حقوقك أولًا، لتستردي جلالتـك وسـلطانك وفخامتك مـن كل أجير وموظـف لديك، من كل حجاج ومسـتعصم متفرعن يمارس الوصاية عليك، وينسـبك إليه بدلًا مـن أن ينتسـب إليك، فصرت فـي عصر الحدثاء من المماليك تُنسـبين إلـى أحفـاد المسـتعصم من الأمراء والملـوك الذين يطالبونـك بالطاعة بـدل أن يطيعـوك، ويعلنون أنهـم أولياء أمرك بدلًا مـن أن يعترفوا بأنك وليةُ أمورهم، ويمارسـون عليك الوصاية بدلًا من أن يذعنوا لقوامتك، فمتـى تسـتردين سـلطتك التـي منحـك الله إياهـا عندما خولـك بحفظ الشـريعة؟ وحـذرك مـن فقهـاء النكـوص الذيـن يحرفـون النصـوص لخدمـة اللصوص؟ ويزعمون أنهـم الموقعون عن ربِّ العالمين؟ وهم يعاضدون الظلم بالقول والفعل؟ فحي على الجهاد السياسي السلمي، فـلا حقـوق مدنية دون حقوق سياسـية، ولا حقوق سياسـية دون جهاد الاسـتبداد حتى الاستشـهاد، أما نرى النمل كيف تشـكل من أجسـادها جسـرًا متينًا؟ أليست بعد عشرات الضحايا تعبر جدولًا مترعًا؟ أما نرى النحل كيف تقاوم زنبورًا عملاقًا؟ أليسـت بعد عشـرات الضحايا تلقيه خـارج الخليـة؟. إن الانتقـال من الدفاع عـن حقوق الإمـام إلى الدفاع عـن حقـوق الأمَّة هو بدايـة الخروج من ثقافة كفـوف الأدعية إلى ثقافة صفوف التضحية"[٢٩].

---

(٢٩) المرجع السابق، ص٣-٤.

ويؤكِّد عموم مفكِّري المدرسة الشورية المقاصدية أن السياسة من اختصاص الأمَّة، **وأن علاقة الحاكم بالمحكومين قائمةٌ على البيعة، وهي اتفاق وعقد بين طرفَيْن، ويُشترط فيها كسائر العقود الرضا وعدم الإكراه**[٣٠].

وتذهب هذه التيارات الشورية المقاصدية إلى أنه ليس في الشريعة ولا في التاريخ والفكر الإسلامي دولةٌ دينيةٌ ثيوقراطية[٣١]**، ولا يجوز استخدام الدين لإضفاء الشرعية على سلطة الحاكم**[٣٢]**، فالدولة الإسلامية هي دولة مدنية تقوم على عقدٍ اجتماعيٍّ بشريّ، وتحذِّر من خطورة الانزلاق إلى تبنِّي مفهوم الدولة الدينية الشبيه بالمفهوم المسيحي**[٣٣].

ويري كثيرٌ من الباحثين في النظرية السياسية الإسلامية أن للإسلام تصورًا متميزًا لعلاقة الدين بالسياسة؛ حيث لم يفصل بينهما فصلًا مطلقًا، كما أنه لم يدمج بينهما بصورة تؤدي إلى دولة دينية ثيوقراطية، بل حدَّد للسياسة قِيمًا، وجعل ممارستها وحراكها في نطاق الممارسة البشرية والتجربة الحياتية[٣٤]، وذلك من خلال إعادة هيكلة وتنظيم علاقة السلطة السياسية بالمجتمع وأفراده إنتاجًا

---

(٣٠) سلمان العودة، مرجع سابق، ص١٤١-١٤٢.

(٣١) المرجع السابق، ص١٢٧.

(٣٢) محمد العبد الكريم، مرجع سابق، ص١٧.

(٣٣) وسام عبدو اللحام، الخلافة: بحث في مؤسسة الإمامة لدى السُّنة، (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠١٠م)، ص٢٩؛ وليد فكري، دم الخلفاء: النهايات الدامية لخلفاء المسلمين، (القاهرة: الرواق للنشر والتوزيع، ٢٠١٧م)، ص٢٧٧.

(٣٤) للمزيد راجع: علي الزميع، في النظرية السياسية الإسلامية، مرجع سابق.

ومشاركةً في الإدارة للشأن العام، وهو ما يؤكِّد ضرورة عدم الخلط بين أغراض الدولة ووسائلها وأغراض الدين، وإن كان من الممكن تجاورهما لا استغراقهما، لكن مع ضرورة نزع أيِّ قدسية أو حصانة دينية عن السلطة السياسية[٣٥].

وتحرص مدرسة فكر النهضة على استحضار تجربة الخلافة الراشدة التي أكَّدت على الفصل بين شخصية الحاكم والدولة، للتوكيد على أن الحاكم مجرَّد موظف وأجير. وترى هذه المدرسة أن التصوُّر السياسي الإسلامي قائمٌ على تداول السلطة باعتبارها أحد مقتضيات الشورى، وتعبيرًا حقيقيًّا عن سيادة الأمَّة[٣٦]. وفي هذا الإطار، تدعو إلى ضرورة نقد التصوُّر التقليدي للحكم، مؤكِّدةً أن شرعية المتغلِّب كانت نتاج غياب المؤسسات الاجتماعية والمدنية القادرة على ترجيح الكفَّة وغياب دستور واضح يحدِّد الحقوق والواجبات "فقه الضرورات"[٣٧].

---

(٣٥) شمس الدين الكيلاني، الإسلاميون المعاصرون وفكرة الدولة الديمقراطية، مرجع سابق، ص٢٠٦؛ علي الزميع، دراسة تحليلية لكتاب فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية، مرجع سابق؛ علي الزميع، حيرة المشروع السياسي الإسلامي بين الفقه الشوري والفقه السلطاني، (بيروت: مركز نهوض للدراسات والبحوث، ٢٠٢٢م)، تحت الطبع؛ محمد عبده، مرجع سابق؛ رشيد رضا، مرجع سابق؛ عبد الوهاب خلاف، مرجع سابق.

(٣٦) أحمد كمال أبو المجد، نظرات حول الفقه الدستوري في الإسلام، مطبوعات الأمانة العامة لمجمع البحوث الإسلامية، المحاضرات العامة، الموسم الثقافي الرابع، ١٩٦٠-١٩٦١م، (القاهرة: مطبعة الأزهر)، ص٥٢؛ أماني صالح، الشرعية بين فقه الخلافة وواقعها، (القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦م)، ص٣٧٩.

(٣٧) سلمان العودة، مرجع سابق، ص٧٢.

كما تتحفظ هذه المدرسة على بعض الآثار التاريخية التي تتبنَّاها المدرسة التراثية في رفض المعارضة، انطلاقًا من أن العدالة ليست شرطًا من شروط الحكم، بل هي علامة على صلاحها أو فسادها، وقد ذهب أكثر الفقهاء إلى أن الإمامة لا تزول بالفسق، وهو ما جعل العدالة مُدرَجةً ضمن نصائح الملوك لا باعتبارها ميثاقًا وعهدًا بين الملك ورعاياه أو قانونًا ملزمًا له، بل هي فضيلة مستحبة للملكِ يضمن بها صحَّة مجتمعه واستقرار مملكته من دون أن ترتقي لتصبح ضرورةً من ضرورات الحكم، بل إن طغيان الحاكم وظُلمه يتخذان -بحسب بعض المرويات- مظهرًا من مظاهر العدالة الإلهية لعقاب المجتمع على عصيانه مثلما ورد في الرواية الموضوعة عن النبيِّ ﷺ: «إذا عصاني من يعرفني سلَّطت عليه من لا يعرفني»[٣٨]، الأمر الذي وضع العدالة الإلهيَّة الخفيَّة قبالة العدالة الأرضيَّة الظاهرة[٣٩].

والجدير بالذكر أن تطور مفهوم العدالة لم يتكون دفعة واحدة، بل على دفعاتٍ استغرقها تطوُّر تاريخي طويل، ولكن ربط العدالة بالمواطنة عبر مفهوم الحقوق هو الأمر الحديث في مفهوم العدالة، وهنا يكْمُن جوهر ثورة عصر الحداثة في تصوُّر العلاقة بين المواطن والدولة[٤٠]. ولقد تبلورت فكرة العدالة وصولًا إلى النظر إليها بوصفها مجموعةً من الحقوق والواجبات[٤١]، التي تشمل تساويًا سياسيًّا

---

(٣٨) أبو الفداء الدمشقي، البداية والنهاية، تحقيق: علي شيري، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٨٨م)، ج١٢، ص٩٧.

(٣٩) وجيه قانصو، مرجع سابق، ص٢٦٣.

(٤٠) عزمي بشارة، مقدمة كتاب ما العدالة؟ معالجات في السياق العربي، مرجع سابق، ص٢٧.

(٤١) المرجع السابق، ص١٣-١٤.

واقتصاديًا واجتماعيًا[٤٢]. ويمكن تلخيص نظرية العدالة في النموذج الليبرالي الغربي في ثلاثة مبادئ رئيسة: ترابط الحرية والمساواة في تكافؤ الفرص الحقيقي، واقتران التحليل الاقتصادي لتوليد الثروة وإعادة توزيعها داخل المجتمع، وتلازم البناء المؤسسي بتوطُّنه في الأفق بعيد الأمد للاندماج الاجتماعي والمواطنة بترابطٍ مع منظور الإخاء الاجتماعي[٤٣].

وفي هذا الإطار انتبه بعض المتقدِّمين إلى إشكالية إخضاع العدالة اللامحدودة إلى الشريعة المحددة نصًّا، وحاولوا تجاوز ذلك من خلال إعادة صوغ المنظور الفقهي للعدالة، **ومن أبرز مَن برع في هذا الباب ابن قيم الجوزية الذي قرَّر جملةً من الحقائق المفيدة التي تصبُّ في اتجاه تغيير العلاقة التقليدية بين الشريعة والعدالة. فخلافًا للمنظور الفقهي التقليدي الذي كان يجعل تحقُّق جزئيات الشريعة تحقيقًا للعدالة، ويعطي الأولوية للأولى على الثانية، قَلَبَ ابن القيم الصورةَ؛ إذ جعل العدالة مقصدًا كليًّا للشريعة الإسلامية ومصدرًا للتشريع يعلل تجاوز بعض جزئيات الشريعة، وتبعًا لهذا جعل كل الطرق والأحكام التي تؤدي إلى العدل من شرع الله ودينه وإن لم تنص الشريعة عليها، فالله سبحانه «أرسل رسله وأنزل كتبه ليقوم الناس بالقسط، وهو العدل الذي قامت به الأرض والسماوات، والله سبحانه أعلم وأحكم وأعدل أن يخصَّ طرق العدل وأماراته وأعلامه بشيء ثم ينفي ما هو أظهر منها وأقوى دلالة وأبين أمارة فلا يجعله منها، ولا يحكم عند وجودها وقيامها بموجبها، بل قد بيَّن سبحانه بما شرعه من الطرق أن مقصوده**

---

(٤٢) المرجع السابق، ص٣٠.

(٤٣) المرجع السابق، ص٢١.

إقامة العدل بين عباده وقيام الناس بالقسط، فأي طريق استخرج بها العدل والقسط هي من الدين وليست مخالفة له»[٤٤].

وهكذا يمكن القول إن نظرية الحقوق تجد مجالها في فقه السياسة الشرعية تحت مسمَّى العدل، وفي ذلك يقول ابن تيمية: «يقيم الله الدولةَ العادلة وإن كانت كافرةً، ولا يقيم الدولةَ الظالمة وإن كانت مسلمةً»[٤٥]. وفي الإطار ذاته، يقول ابن خلدون: «الظلم مُؤذِنٌ بخراب العمران».

وهكذا يتضح أن التيارات الفكرية الإسلامية تتباين في تحديد **مصدر شرعية السلطة الحاكمة بين ولاية الشورى والبيعة والاختيار الشعبي الحر للأمة وبين ولاية التغلُّب والجبر والاستخلاف[٤٦].**

ويثير بعض مفكِّري هذا التيار إشكالية تحديد هوية مَن يقوم بدور الرقابة الشعوب أم أهل الحل والعقد؟

وفي إطار بحث مفهوم أهل الحل العقد، يشير الدكتور سلمان العودة إلى أنه مصطلح لم يرد صراحةً في الكتاب ولا في السُّنة ولا على لسان الصحابة، ولكنه شاع بعد ذلك على ألسنة الفقهاء. ووفقًا لرأيه،

---

(٤٤) ابن قيم الجوزية، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، تحقيق: نايف بن أحمد الحمد، إشراف: بكر بن عبد الله أبو زيد، (مكة المكرمة: دار عالم الفوائد، جدة: منشورات مجمع الفقه الإسلامي، ٢٠٠٨م)، ص٣١. للمزيد راجع: مجموعة مؤلفين، ما العدالة؟ معالجات في السياق العربي، مرجع سابق، ص١٧١.

(٤٥) ابن تيمية، مرجع سابق، ص١٤٦؛ علي الزميع، الطيب بوعزة، مرجع سابق، ص٥٤.

(٤٦) محمد طه بدوي، بحث في النظام السياسي الإسلامي ردًّا على المستشرق الإنجليزي أرنولد، منشور في: مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الإسلامية، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، إدارة الثقافة، ١٩٨٥م، ج٢، ص١٠٥-١٤٤.

فهو مصطلح يوحي بوجود نخبة في كل زمانٍ بيدها النقض والإبرام في القضايا الكبرى، لكن هذا المصطلح ملتبسٌ وبحاجة إلى مراجعة؛ لِما له من ظروفٍ تاريخية، حيث لم توجد في التاريخ الإسلامي مؤسَّسة معنيَّة بمعرفة رأي النخبة وإجماعها، وإنما التاريخ الإسلامي غالبًا تاريخ نُخب، والثقافة السائدة تنطوي على التقليل من شأن من يسمون بالعامَّة ويُنبزون بالرعاع والهمج والغوغاء، ولدى الغرب فكرة مشابهة[٤٧]، ويعتقد العودة أن الحقَّ هو للأمَّة، فهي الأصل، والحاكم هو الوكيل أو النائب عنها، وليس الحكم تفويضًا إلهيًّا، والبيعة عقد تراضٍ لا إذعان فيه باتفاق السلف المتقدِّمين[٤٨].

وفي السياق ذاته، يتحفَّظ محمد العبد الكريم على مفهوم أهل الحل والعقد؛ لأنه مفهوم هلاميٌّ وهشٌّ قائلًا إن «الحكم يجب أن يكون بتداول السلطة بين الناس وتوزعها، فلا يبقى لأحد كائنًا من كان أن يطلق يده فيفعل ما شاء كيفما شاء وقتما يشاء، فما لم يكن الحاكم في مقام الوكيل عن وكيله ويُعزل بشوكة الأمَّة، فهو يزاحم بفرعونيته ووحدانيته وفرديته ربوبيَّة الربِّ تعالى وألوهيته»[٤٩].

أما بالنسبة إلى تغيير السلطة، وخاصةً في المجتمعات التي تواجه قمعًا سياسيًّا بسبب دكتاتورية واستبداد النظام السياسي الحاكم أو عدم إتاحته الفرصة لوجود تداولٍ حقيقيٍّ للسلطة، فإن معظم المجاميع السلفية ترى أن الصبر وطاعة أولي الأمر ومناصحتهم في السِّر هو السبيل الوحيد لتغيير الوضع الراهن، وترى أن المعارضة بجميع

---

(٤٧) سلمان العودة، مرجع سابق، ص٨٣-٨٤.

(٤٨) المرجع السابق، ص٨٤.

(٤٩) محمد العبد الكريم، مرجع سابق، ص٢٢.

أشكالها فيها إضعافٌ لوحدة الأمَّة، ما عدا **السلفية الجهادية** فموقفها هو أن التغيير يكون بالجهاد المسلَّح؛ إذ هو السبيل إلى إسقاط الأنظمة -الكافرة بحسب وصفهم- وإقامة الخلافة الإسلامية. أما **تيارات الإسلام السياسي** فقد جسدت جهودها لتغيير الوضع الراهن في صياغة برامج ومشاريع تحت شعار ومبدأ «تطبيق الشريعة الإسلامية» بطرحٍ جماهيريّ، متبنِّية التغيير السياسي وسيلةً للوصول إلى السلطة لتحقيق أهدافها وبرامجها[٥٠]. بينما تذهب تيارات الإسلام الشوري إلى أن المعارضة ينبغي أن تكون في إطارٍ سلميٍّ، ومن بين أشكالها العصيان المدني، مع التشديد على رفض سلوك العنف؛ لذا تجد في نصوص تلك التيارات تصريحًا بأنه لا يوجد ما يدعو إلى تشجيع الثورة؛ نظرًا لأنها محفوفةٌ بالمخاطر، ولكنها قد تأتي مثل قَدر لا يُرد حينما يتعذَّر الإصلاح الجذري الجاد[٥١]. لذا فأهمُّ آلية للتغيير لديها هي المشاركة الشعبية وصندوق الانتخابات التي يجب أن يسبقها تهيئة المجتمع لتقبُّل المشروع الإسلامي بالعمل على نشر الثقافة الدينية داخل المجتمع من خلال مؤسسات المجتمع المدني المختلفة ثم بالدعوة إلى الشورى والقبول بالتعدُّدية الفكرية والسياسية والمشاركة الشعبية[٥٢] التي تضمن تغييرًا تدريجيًّا، وهو وإن كان بطيئًا فإنه سيكون سلميًّا وحضاريًّا، وفي

---

(٥٠) علي الزميع، الحركات الإسلامية السنية والشيعية في الكويت (جماعة الإخوان المسلمين - الحركة السلفية - مجاميع حزب الدعوة - التيار الشيرازي) تطورها الفكري والتاريخي - المسارات الصعبة - الجزء الثاني ١٩٨١-٢٠١٩م، بيروت: مركز نهوض للدراسات والبحوث، ٢٠٢١م.

(٥١) سلمان العودة، مرجع سابق، ص٩٥.

(٥٢) راجع بهذا الشأن: عبد الله الحامد، تجديد الفكر الديني، برنامج الشريعة والحياة، قناة الجزيرة، ٢٦ مايو ٢٠٢٢م، https://tinyurl.com/2p8hccx8

هذا الإطار يفسرون حركات الربيع العربي في عام ٢٠١١م وما تضمَّنته من دعواتٍ للتجديد والتغيير بأنها تعبيرٌ عن مطلبٍ فطريٍّ ومتناغمٍ مع السُّنن الإلهية؛ لأن استفراد السلطة بالحكم وتجميع السلطات في يدٍ واحدةٍ وغياب المشروع المشترك الذي تجتمع عليه السلطة مع الشعب يتحوَّل تدريجيًّا إلى نفي الطاقات المجتمعية وهدرها وإنتاج ظواهر التخلُّف، كالفقر والظلم والفساد الإداري، مما ينتج النقمة الشعبية التي هي أساس التمرُّد وفتيل الثورة الكامن[٥٣].

أما حق المعارضة والتداول السلمي للسلطة مقابل مفهوم استبدادية الحاكم وحصانته، فإن مفهوم سيادة الأمَّة والمشاركة الشعبية يقود بالضرورة إلى **مفهومٍ آخر ذي ارتباطٍ جوهريٍّ به، وهو مفهوم المعارضة الذي يضاد مفهوم حصانة الحاكم واستفراده بالسلطة**، فكيف تمثَّلت التيارات الإسلامية هذا المفهوم؟

فعلى الرغم من أهمية مفردة المعارضة والتداول السلمي للسلطة التي أثبتت التجارب المعاصرة نجاعتها في قيادة المجتمعات، فإن كثيرًا من التيارات السياسية الإسلامية العربية لم تستوعب قيمة هذه المفردة السياسية[٥٤]، **فمعظم الحركات الدينية السلفية التراثية التي تقوم ممارساتها السياسية فكريًّا وحركيًّا على التركيز والتمحور حول مبدأ طاعة أولياء الأمر ترفض حقوق الشعوب السياسية، وخاصَّةً حقَّ المعارضة والحريات، إلى درجة تصنيفها كانحراف شرعي (كخروج**

---

(٥٣) سلمان العودة، مرجع سابق، ص٤١-٤٥.

(٥٤) عمر رشيد عبد العزيز، حقوق ولاة الأمر، (الكويت: وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، بدون تاريخ)، ص١ وما بعدها.

على الحاكم الشرعي)، وقد زادت في تعميق تحفُّظها برفضها للحزبية وأي شكلٍ من أشكال الممارسة للمشاركة الشعبية[٥٥]، ومن أبرزها التيار الجامي المدخلي الوهابي الذي يرفض جميع أشكال النشاط السياسي المعارض؛ لأنه وفقًا لأيدولوجياته لا يصحُّ توجيه النقد إلى السلطة السياسية، إلا بأن يكون في السِّر بين الحكَّام والعلماء فقط، ودون أن يكون الحكَّام مُلزَمين بالأخذ بالنصيحة[٥٦].

وتؤكِّد هذه المدرسة على إلزامية الطاعة التامَّة للحاكم، وإن كان غير عادل، وترى أن الحكَّام الظلمة يجب أن يتمَّ طاعتهم والسكوت عن مخالفتهم، وأن الخروج عليهم يُنتج مصالحَ أقلَّ ومفاسدَ أعظم[٥٧]. كما تُدرج مسألة الخروج على الحكَّام ضمن مسائل الاعتقاد، لتكون أكثر قداسةً وحساسيةً، حيث جاء في العقيدة الطحاوية: «ولا نرى الخروج على أئمتنا وولاة أمورنا، وإن جاروا، ولا ندعو عليهم ولا ننزع يدًا من طاعتهم، ونرى طاعتهم من طاعة الله عز وجل فريضة ما لم يأمروا بمعصية، وندعو لهم بالصلاح والمعافاة»[٥٨].

---

(٥٥) للمزيد راجع: الموقف من جمعية إحياء التراث، لقاء للشيخين فلاح مندكار وسالم الطويل، ١١ ديسمبر ٢٠١٣م،

https://www.youtube.com/watch?v=dy-kfCvNCBo

الشيخ فلاح إسماعيل مندكار، محاضرة (ما هي الفتنة؟) الجزء الأول والثاني،

https://youtu.be/HaMw1JYiPg8

(٥٦) محمد عفان، مرجع سابق، ص١٥-١٧.

(٥٧) مشاري سعيد المطرفي، مرجع سابق؛ محمد عفان، مرجع سابق، ص١٥-١٧.

Noah Feldman, The fall and rise of the Islamic state, Princeton University Press, 2012, p.102.

(٥٨) ابن أبي العز، شرح العقيدة الطحاوية، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، شعيب الأرناؤوط، (بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية، ١٩٩٠)، ص٢٥١.

وفيما يتعلَّق بسلطة الحاكم تبنَّت السلفية التقليدية الرؤية القائلة بأن السلطة تتمثَّل في فردية وشخصنة منصب الخليفة بوصفه المسؤول عن تطبيق الشرع، وقد أشار مفتي المملكة السعودية الشيخ عبد العزيز ابن باز في تفسيره لقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيۡرٞ وَأَحۡسَنُ تَأۡوِيلًا ٥٩﴾ [النساء: ٥٩] إلى أن هذا النصَّ يوضِّح أن طاعة أولياء الأمر تنبع من طاعة الله وطاعة رسوله، وتُعَدُّ من مقتضياتها، وفي هذا النظام يمارس الحاكم صلاحياتٍ سياسيةً غير محدودة، بينما لا يكون للأمَّة حقٌّ في المشاركة السياسية، ويكون للعلماء وحدهم حقُّ ممارسة دور سياسيّ محدود جدًّا لا يتجاوز نُصح الحاكم سِرًّا لا على الملأ[٥٩].

لكن في مقابل التيار السلفي التقليدي يقف تيار السلفية الحركية موقفًا مختلفًا؛ إذ يؤكِّد أنه بانعقاد البيعة للإمام وجبت طاعته في غير معصية، ووجوب الصبر على الحاكم الجائر ليس إقرارًا لجوره، بل مراعاة للمصلحة العامَّة مع التهيئة لإزالة الجور بالتقليل من المنكرات وتقليص صلاحياته ما أمكن بالتعاون على الحقِّ بإنشاء المؤسسات الأهلية المستقلة[٦٠]. فالمبدأ لدى مفكِّري السلفية الحركية أنه في حال تعارض الاستقرار والفوضى، يجب تغليب جانب الاستقرار مع الاستمرار في التسديد والنُّصح، ويرون أن الخروج بالقوة هو مذهب الخوارج والمعتزلة ومن شايعهم[٦١]، بل يذهبون إلى أن مراعاة

---

(٥٩) محمد عفان، مرجع سابق، ص١٥-١٧.

(٦٠) سفر الحوالي، المسلمون والحضارة الغربية، بدون ناشر، يوليو ٢٠١٨م، ص٩٣٩.

(٦١) المرجع السابق، ص٩٤٤.

مصلحة المسلمين قد تقتضي إقرار ولاية المتغلِّب إذا أجمعت عليه الأمَّة على أنه يظل متغلبًا وليس حاكمًا عن طريق الشورى، أي إنه إمام اضطرار لا إمام اختيار، ولا يجوز تسخير مقدرات الأمَّة لهواه أو ادعاء أنه والٍ شرعيٌّ[٦٢].

وعلى النقيض ترى السلفية الجهادية أن المعارضة الحقيقية هي رفض الأنظمة بصورة مطلقة والجهاد لإزالتها، ولا تؤمن بشرعية الدول القائمة، ومن ثَمَّ فالمعارضة المعترف بها لديها هي المعارضة المسلَّحة التي تسعى لإسقاط الأنظمة -الكافرة حسب وصفها- لإقامة البديل، أي الخلافة الإسلامية الأممية.

وفي المقابل، تستدلُّ المدرسة الشورية المقاصدية المعاصرة على أطروحات الأفغاني ورشيد رضا ومحمد عبده وغيرهم ممَّن يقولون بوجوب مراقبة الحاكم ومعارضته، مستحضرة نصوصًا شرعية كقوله تعالى: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى ٱلْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ﴿١٠٤﴾﴾ [آل عمران: ١٠٤]، وحديث النبي ﷺ: «إن الدين النصيحة»[٦٣]، كما ترى أن المعارضة من وسائل قوامة الأمَّة على الحاكم، وذلك بوجود مجلس نواب منتخب يراقب أداء الحكومة؛ لأنها صورةٌ من صور «أولي الأمر»، وتحديد صلاحية الحكَّام بكونها «تنفيذية» والفصل بين السلطات الثلاث، واستقلال القضاء واعتباره سلطةً مستقلةً عن السلطة التنفيذية، وقيام أحزاب سياسية، وتداول السلطة[٦٤].

---

(٦٢) المرجع السابق، ص٩٤٥.

(٦٣) عن تميم بن أوس t أن النبي ﷺ قال: «الدين النصيحة قلنا: لمن يا رسول الله؟ قال: لله ولكتابه ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم»، رواه البخاري ومسلم.

(٦٤) عبد الله الحامد، الكلمة أقوى من الرصاص، الدار العربية للعلوم، ٢٠٠٤م، ص٤٢.

ويؤكِّد هذا الرأي حقَّ المعارضة السلمية وإمكانية اللجوء للعصيان المدني إذا اقتضى الأمر ذلك، بالاعتصام والمظاهرات والإضرابات[٦٥]، أي ما يُسمَّى بـ«**الجهاد السلمي**»؛ لأن فيه ضمانَ حقوقهم[٦٦]، وتستدلُّ هذه المدرسة بحديث الرسول ﷺ عندما سأله رجل: أيُّ الجهاد أفضل؟ قال: «كلمةُ حَقٍّ عند سلطانٍ جائرٍ»[٦٧]، فجعل الرسولُ الكلمةَ من الجهاد في الذروة، والكلمة هي نوعٌ من أنواع العمل المدني[٦٨]. وترى أن الجهاد العسكري لا يجوز قياسًا على أن المرء لا يجب أن يتمنَّى لقاءَ العدوِّ، فقد قال رسول الله ﷺ: «لا تتمنَّوْا لقاءَ العدوِّ فإذا لقيتموهم فاصبِروا»[٦٩]؛ لأن الأصل في العلاقات بين المسلمين وغيرِهم هي المسالمة، أما في الجهاد السياسي السلمي فينبغي للإنسان أن يعرِّض نفسَهُ للأذى ما دام يطيق ذلك؛ لأن الأصلَ في نشاط المجتمع المدني أنه لجامُ الفوضى وأَطْرُ الحاكم[٧٠].

ويرى مفكِّرو هذا التيار أن الحلَّ والغاية هما الخروج من حكم الوصيِّ على الأمَّة إلى حكم الوكيل؛ لأن للأمَّة قوامتها على نفسها؛ ولذا لا بدَّ من توعية الجماهير بمبدأ قوامة الأمَّة مطلبًا وبالجهاد السلمي مركبًا، وكونهما من قواعد العقيدة الكبرى[٧١]. فالحاكم أَجيرٌ وله أجرة

---

(٦٥) عبد الله الحامد، حقوق الإنسان بين الإسلام وغبش الفقهاء والحكام، مرجع سابق، ص١٨٩.

(٦٦) عبد الله الحامد، الكلمة أقوى من الرصاص، مرجع سابق، ص٨ وما بعدها.

(٦٧) رواه النسائي وأحمد.

(٦٨) عبد الله الحامد، الكلمة أقوى من الرصاص، مرجع سابق، ص٤ وما بعدها.

(٦٩) صحيح البخاري، حديث رقم ٢٩٦٥.

(٧٠) عبد الله الحامد، الكلمة أقوى من الرصاص، مرجع سابق، ص٨ وما بعدها.

(٧١) عبد الله الحامد، حقوق الإنسان بين الإسلام وغبش الفقهاء والحكام، مرجع سابق، ص١٥.

محدَّدة، وللمحكومين الحقُّ في سؤاله من أين لك هذا إذا لاحظوا ثراءً غير مشروع[٧٢]. وكما يشير ابن خلدون، فإنه عندما بايع الناس معاوية قال له أبو مسلم الخولاني: السلام عليكم أيها الأجير، فقال له: قُل الأمير! فقال: بل أنت أجير[٧٣].

وتتباين الحركات الإسلامية **في جدلية تمحور النظام السياسي حول شخص الحاكم أو حول سلطاتٍ ومؤسساتٍ متعدِّدة ومستقلة** تشريعيًّا وتنفيذيًّا وقضائيًّا، حيث تعتمد معظم **الحركات التراثية** نظرياتٍ ترفع الحاكم إلى مستوًى علويٍّ فوق إرادة الشعب، جاعلةً منه الآمر المتفرِّد، كما تخلع على وضعيته تلك تأويلًا دينيًّا يجعله يمارس عمله بتفويضٍ إلهيٍّ، مما أدى إلى نقل المسألة من باب السياسة الشرعية البشرية التي لا تحكمها النصوص القطعية ولا الثوابت إلى مجال العقائد والإيمان[٧٤].

وبالمقابل، تدعو **الحركات الشورية** إلى تبنِّي مؤسسية النظام السياسي بتجسيده في سلطاتٍ متعدِّدة ومستقلة، **مؤكِّدة أن شخص الحاكم لا ينبغي أن يتعدَّى كونه مفردةً من مفردات هذا النظام، وهو ما جعل هذا التيار يدعو إلى إجراء مراجعة نقدية شاملة للفقه السلطاني الذي يختزل النظام السياسي وسلطاته في شخص الحاكم/ الخليفة،** استهداءً بالقيم والتجربة السياسية للخلافة الراشدة التي ميَّزت بين سلطات الحاكم وسلطة الشعب الشورية، واحترمت استقلالية القضاء وسلطة المجتمع المدني[٧٥].

---

(٧٢) المرجع السابق، ص٦٩.

(٧٣) محمد العبد الكريم، مرجع سابق، ص٣٠.

(٧٤) سلمان العودة، مرجع سابق، ص٦٠.

(٧٥) علي الزميع، دراسة تحليلية لكتاب فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية، مرجع سابق، ص٣.

المبدأ السياسي للمواطنة في الفكر الشيعي

ما هي ملامح المبدأ السياسي لفكرة المواطنة في تيارات الفكر الشيعي؟

تتطلب الإجابة عن هذا السؤال استعراضَ النظريات السياسية الثلاث التي تهيمن حاليًا على الساحة الشيعية، ثم دراستها على ضوء موقعها من تلك الجدليات الأربع التي أشرنا إليها سابقًا، أي:

- **جدلية الاعتراف بشرعية الدولة الوطنية بديلًا عن الخلافة الأُممية.**
- **جدلية سيادة الأمَّة ومصدر شرعية الحاكم.**
- **جدلية المعارضة والتداول السلمي للسلطة مقابل مفهوم استبدادية الحاكم وحصانته المطلقة.**
- **جدلية تمحور النظام السياسي حول شخص الحاكم أو حول سلطاتٍ ومؤسساتٍ متعدِّدة ومستقلة.**

فالنظرية الأولى ترى أن السلطة والسيادة في ظلِّ غياب الإمام المهدي ولحين عودته تكون **للأمَّة** من خلال المشاركة الشعبية والديمقراطية والمتمثلة بذورها في فكر حزب الدعوة التأسيسي المعتمد على أدبيات النائيني وفكره، ومن الملاحظ أن هذه النظرية تقترب من هذا الجانب المؤكِّد على سيادة الأمَّة من فكر المدرسة الشورية المقاصدية السُّنية.

أما النظرية الثانية فيرى أصحابها أن السلطة والسيادة في ظلِّ غياب الإمام المهدي ولحين عودته تكون **للفقيه نائب الإمام بصورة مطلقة، وهي ما يُسمَّى بنظرية «ولاية الفقيه»** التي يعتمدها النظام السياسي الحالي في إيران والعديد من التيارات الشعبية.

وأما النظرية الثالثة فتتبنَّاها المدرسة التقليدية التراثية، وترى أن السلطة والسيادة في ظلِّ غياب الإمام المهدي ولحين عودته تكون فيه **النيابة والسيادة جزئيًّا في الأمور الفقهية والمصلحية للمراجع العظام،** وتتبلور هذه المدرسة في عدَّة أشكالٍ وصور، فمن العلماء الشيعة مَن يرى أن النيابة والسيادة تتمحوران حول أفراد المراجع العظام، بينما يذهب آخرون -كالشيرازيين- إلى وجوب شورى الفقهاء، ومن ثَمَّ هي مدرسة وسطية بين المدرسة الأولى والثانية.

فلننظر إلى هذه النظريات الثلاث على ضوء الجدليات الأربع السابق ذكرها.

فيما يتعلق بجدلية الاعتراف بشرعية الدولة الوطنية بديلًا عن الخلافة الأممية، نلاحظ أنه كما كان الحال لدى الحركات السُّنية التقليدية التراثية، فإن الحركات الإسلامية الشيعية التقليدية التراثية ومعظم مدرسة الإسلام السياسي الشيعي ذهبت إلى وجود تناقُض بين المفهومَين، وأن رابطة الأمَّة يجب أن تحلَّ محلَّ رابطة المواطنة، وأن الدولة يجب أن تكون أُمميةً ومركزيةً من منطلق أن الأمَّة واحدةٌ، وأنها يجب أن تجمع كل مسلمي العالم من خلال تبنِّي تصوُّر سياسيٍّ أمميٍّ عابر للوطنيات الضيقة، وذلك في سياق نموذج دولة ولاية الفقيه. ومن ثَمَّ فإن ضبابية تصوُّر الدولة الوطنية الدستورية لدى الكثير منها مشابه لما نجده عند التيارات السُّنية.

ووفقًا للباحث توفيق السيف، فإن نظرية ولاية الفقيه شهدت جدالاتٍ واسعةً داخل الإطار الشيعي، مما أدى إلى تشكيل مشاهد وصور جديدة في فكرها وعملها السياسي وعلاقتها مع فكر المواطنة مبنيَّة على مدى ارتباطها بفكرة المرجع الديني قربًا أو بُعْدًا.[٧٦]

---

(٧٦) توفيق السيف، الأحزاب المرتبطة بالولي الفقيه، مرجع سابق.

وفي هذا الصدد يمكن القول إن نظرية ولاية الفقيه المطلقة في نسختها الخُمَينِيَّة-الإيرانية السياسية تتشابه كثيرًا مع مفهوم الحاكميَّة لدى معظم تيارات الإسلام السياسي والتيارات السلفية السُّنية؛ إذ إن كليهما يقود في منتجه الأخير إلى دولة أُممية دينية يحتكر فيها رجال الدين تفسير النص الديني وتأويله وسُبل إنزاله على الواقع(٧٧)، مع نفي استيعاب الاختلاف والمعارضة الفكرية والسياسية.

وقد مثَّلت نظرية ولاية الفقيه تهديدًا مباشرًا لمبدأ المواطنة والتماسك المجتمعي خارج إيران، حيث طُرحت مسألة صلاحية الولي الفقيه خارج الحدود الجغرافية للدولة الإيرانية والمعروفة فقهيًّا بـ«الفقيه مبسوط اليد»، وولاية الفقيه بهذا المفهوم جعلت إيران مسؤولةً عن تحول ولاء الجماعات الشيعية في البلدان الأخرى؛ إذ صارت تلك الجماعات قابلةً **لأن توظَّف سياسيًّا واجتماعيًّا بشكلٍ يعوق بناء الهوية الوطنية ويقوِّي الهويات الفرعية**، وهذا ما يمكن أن يطلق عليه «إشكالية الولاء المزدوج»(٧٨).

وكما سعى التيار التجديدي الإصلاحي السُّني المعاصر إلى إحياء فكر عصر النهضة، يلاحظ حصول التوجُّه ذاته في التيار الإصلاحي الشيعي، وذلك واضح في كتابات عددٍ من المفكِّرين التجديديين، أمثال محمد حسين النائيني الذي قدَّم العديد من الإسهاماتِ الفكرية التي تمثِّل نقلةً نوعيةً كبيرةً في الفكر والفقه السياسي الشيعي نحو القبول

---

(٧٧) علي الزميع، في النظرية السياسية الإسلامية، مرجع سابق.

(٧٨) للمزيد راجع: عباس المرشد، الهوية الشيعية الكويتية وجدلية المواطنة، (بيروت: مركز نهوض للدراسات والبحوث، ٢٠١٩م)؛ علي الزميع، في النظرية السياسية الإسلامية، مرجع سابق.

بمبدأ سيادة الأمَّة، إلا أن تلك الدعوة ونتيجة لتغيُّر الظروف السياسية ولسيطرة المراجع التقليديين على الحياة الدينية الشيعية لم يُكتَب لها النجاح لتدخل حيز التطبيق على أرض الواقع، فقد ظلَّت نخبويةً بل وفي مرحلة تالية ونتيجة لعوامل عدَّة -ليس هنا مجال ذكرها- جرى إهمالها، ولكن لأن الأفكار لا تموت وبخاصةٍ الأفكار الصالحة للبقاء، فقد أعادت إنتاج نفسها بشكلٍ متنوِّع وبخاصةٍ في حقبة الخمسينيات وما بعدها من خلال أطروحات العديد من المفكِّرين حول حالة المواطنة في الفكر الشيعي[٧٩]، حيث شهد الفكر السياسي التجديدي للحركات الشيعية محاولاتٍ متعدِّدة للتطوير ليقبل بالمشاركة الشعبية وسيادة الأمَّة عبر توجيه النقد للكثير من الأُسس والمرويات التاريخية المنتمية للماضي التي قام عليها الفقه السياسي الشيعي متأثرًا بالمدرسة الشورية المقاصدية سياسيًّا التي قادها مفكِّرو عصر النهضة الشيعية في الثورة الدستورية، وعلى رأسهم آية الله النائيني ومدرسته[٨٠]. وعلى الرغم من أهمية هذه الرؤى، فإنها بقيت نخبويةً ممثلةً في مجاميع صغيرة التفَّت حول حزب الدعوة في فكره التأسيسي أو الشيخ محمد مهدي شمس الدين أو الشيخ محمد حسين فضل الله، ولم تتمثلها تيارات أو حركات سياسية جماهيرية تستطيع إنزالها على الواقع السياسي الشيعي العربي.

وبالإضافة إلى كل ذلك، فقد أدت هيمنة نظرية الولاية العامَّة للفقيه في إيران وخارجها على الفكر الشيعي إلى قيام دولة دينية ذات نظام

---

(٧٩) حيدر حب الله، أعمال شريعتي من الثورة إلى الإصلاح، مجلة نصوص معاصرة، العدد العاشر، ربيع عام ٢٠٠٧م.

(٨٠) توفيق السيف، مكانة العامة في التفكير الديني: نقد الرؤية الفقهية التقليدية للسلطة والاجتماعي السياسي، منشور ضمن كتاب: مجموعة مؤلفين، الإسلاميون وقضايا الدولة والمواطنة، مرجع سابق، ج١، ص١٢٧.

حكم ثيوقراطي متعارض ومتناقض مع فكر المواطنة، وهو ما كان له أثر مباشر في فكر التيارات الشيعية وحراكها، حيث أعطت نظرية ولاية الفقيه المطلقة للوليِّ هالةً من القداسة، فهو حاكم سياسيٌّ يحكم امتدادًا للنبوَّة كمواصفاتٍ ومهام، ومن ثمَّ عومل المخالفون له على قاعدة «الكفر والإيمان» لا على القاعدة السياسية «الرأي والرأي آخر» أو «المؤيد والمعارض»، وهي الحالة التي كرستها ولاية الفقيه المطلقة بشكلٍ كبير؛ إذ أدت إلى تأكيد الصبغة الدينية للحكومة وتقليص دور الشعب في إدارة شؤونه من ناحية، وانفصال المؤمنين بهذا الفقه عن مجتمعاتهم المغايرة لهم مذهبيًّا من ناحية أخرى، كما أنه تاريخيًّا -وتأسيسًا على فكرة عصمة الأئمَّة- اعتُمدت نصوص هؤلاء الأئمَّة ومقولاتهم باعتبارها نصوصًا مقدَّسة، مما وسَّع من مساحة النص الديني في التصوُّر الشيعي الإمامي ليشمل إلى جانب القرآن وأحاديث النبي ﷺ أقوالَ الأئمَّة بدءًا من علي بن أبي طالب رضي الله عنه ودون انتهاء حتى مع غياب الإمام؛ لأن هناك نوابًا ينقلون عنه، وهكذا فالوحي لم ينقطع، بل ما زال مستمرًّا على ألسنة الأئمَّة ومَن ينوب عنهم، وهي حالة ينتفي معها الاجتهاد تمامًا طالما أن الأرض لا تزال موصولةً بوحي السماء. ولا شكَّ أن هذا الطرح يمثِّل أحد أبرز تجليات الدولة الدينية وحضورها في الواقع، وهو طرح في حاجةٍ إلى إعادة الاجتهاد الفقهي بشأنه[٨١].

وامتدادًا لمدرسة النهضة والتجديد الشيعية والسُّنية معًا، قدَّم محمد مهدي شمس الدين العديد من النظريات المتميزة، حيث تميَّز بآرائه

---

(٨١) للتوسُّع راجع: علي فياض، مرجع سابق.

الفريدة في موضوع المواطنة والدولة[٨٢]، حتى إنه نادى بالدولة المدنية «التي لا دين لها»[٨٣]، وتجلَّى هذا التطوُّر في فكرة كتابه «نظام الحكم والإدارة في الإسلام» الصادر في عام ١٩٩٠م[٨٤]، حيث استبعد ما لا ينسجم مع تفكيره الجديد، وعزَّز ذلك بمباحث كشف فيها عن موقفٍ متجدِّد أشار فيه بوضوح إلى عدم توافر دليلٍ في الإسلام يحدِّد شكل نظام الحكم، فصرح قائلًا: «ليس في جميع ما استدلَّ به الشيعة ما يتضمَّن تحديدًا لنظام الحكم بعد النبي محمد ﷺ، وإنما تُعيِّن النصوص «الإمام/ الخليفة» بعد النبي ﷺ»[٨٥]. ومن إضافاته الفكرية والفقهية المهمَّة موقفه من عدم جواز تأسيس حزبٍ على أساسٍ دينيٍّ أو مذهبيٍّ، ودعوته الحركات الإسلامية العربية إلى فصل العمل الدعوي الديني عن العمل الحزبي السياسي[٨٦]، وكان له رأي فريد فيما يتعلَّق بمصطلحي «مرجع» و«مرجع أعلى»؛ إذ رأى أنهما مصطلحان لا أساس لهما في الفكر الشيعي[٨٧].

كما نقد نظرية ولاية الفقيه بالقول: «إن الدولة كلها -حسب الفكر والفقه الإسلاميَّيْن- غير مقدَّسة ولا يوجد فيها مقدَّس على الإطلاق»،

---

(٨٢) الإسلاميون وقضايا الدولة والمواطنة - الجزء الأول، موجز الكتاب، مرجع سابق، ص١٦.

(٨٣) محمد مهدي شمس الدين، لبنان: الكيان والمعني، (بيروت: منشورات مؤسسة الإمام شمس الدين للحوار، ٢٠٠٥م)؛ سعود المولى، مرجع سابق، ص٦١.

(٨٤) محمد مهدي شمس الدين، نظام الحكم والإدارة في الإسلام، مرجع سابق، ص٢٠٨-٢٠٩.

(٨٥) سعود المولى، مرجع سابق، ص٦٢.

(٨٦) المرجع السابق، ص٦٢.

(٨٧) المرجع السابق، ص٦٧.

ليس لأن الدولة مشروع ناشئ من طبيعة الوظائف التي تقوم بها، وإنما المقدَّس والأساس هو الأمَّة[٨٨].

وفي الإطار ذاته، يقول أيضًا في إحدى محاضراته: «خارج نظام العبادات والأحكام الأساسية في الشرع لا بدَّ من قراءة النصوص التشريعية على أساسٍ نسبيٍّ وليس على أساسٍ إطلاقيٍّ، لا بدَّ أن نعترف بأن تغيُّر المجتمع وتغيُّر ما في الزمان يفرض إعادة النظر في الجانب التنظيمي، ممَّا يعطي مضامينَ جديدةً لبعض التشريعات، فالإطلاقة في النصوص والنظر على أن النصَّ المتعلِّق بالجانب التنظيمي كالنصِّ المتعلِّق بكون صلاة الظهر أربع ركعاتٍ هما خطأ في الرؤية الفقهية وفي الفهم الاستنباطي وفي عملية الاجتهاد»[٨٩].

وانطلاقًا من دعمه وإيمانه بفكر الدولة المدنية والمواطنة، يقول الشيخ شمس الدين: «أما في شأن النعوت التي يطلقها بعض الإسلاميين تجاه الديمقراطية وتجاه الحضارة الغربية، فإن مثل هذه النعوت غير دقيقة، فالحضارة الغربية ليست شرًّا مطلقًا، بل فيها شرٌّ وفيها خير، كما أن الحضارة الإسلامية ودولتها ليستا خيرًا مطلقًا، لا نستطيع أن ننظر إلى نظام الرق أو نظام السبي على أنه مفخَرةٌ من مفاخر هذه الحضارة، كذلك الأمر بالنسبة إلى نظام الجواري ومظاهر أخرى سلبية في الحضارة الإسلامية»[٩٠].

ومما مثَّل دعمًا فقهيًّا وفكريًّا متقدِّمًا على مستوى المذهب تأكيد الشيخ شمس الدين في وقتٍ مبكِّر -في منتصف القرن الماضي- على

---

(٨٨) المرجع السابق، ص٧١.

(٨٩) المرجع السابق، ص٨٣.

(٩٠) محمد مهدي شمس الدين، نظام الحكم والإدارة في الإسلام، مرجع سابق، ص٢.

ضرورة إنفاذ مبدأ سيادة الأمَّة، رافضًا أية نظرية سياسية من شأنها تقويض هذا المبدأ؛ لأن ذلك سينطوي على مخاطر كبيرة تعصف بمسيرة الأمَّة، ومما يزيد هذا الطرح تميزًا أسبقيَّتُهُ الزمنيَّةُ على نظرية ولاية الفقيه المطلقة التي طرحها الإمام الخميني، ومن ثَمَّ طبقها، فظهرت سلبياتها كما توقَّع شمس الدين.

كما وَجَّه شمس الدين نقدًا شديدًا لنظرية ولاية الفقيه المطلقة عندما نادى بها الإمام الخميني، والتي يقوم عليها نظام الجمهورية الإسلامية في إيران؛ إذ رأى أن «نظرية ولاية الفقيه. تعيد باسم التشيُّع إنتاج دولة ثيوقراطية تستمدُّ شرعيَّتَها من الله لا من الأمَّة، وتُوسِّعُ مساحة ولاية الفقيه حتى تساوي في المهمَّات بينها وبين النبوَّة والإمامة»، كما رفض إدراج الإمام الخميني ولاية الفقيه كجزءٍ من أصول الدين لا من فروعه، أي من المسائل الاعتقادية لا العبادية، معتبرًا أن هذا غير صحيحٍ من الناحية الفقهية والكلامية معًا[٩١].

ومن ثَمَّ فقد قدَّمَ محمد مهدي شمس الدين فقهًا سياسيًّا جريئًا للحراك السياسي الشيعي -**بتأصيلٍ دينيٍّ**- **ليتجه به مباشرةً نحو ردِّ السيادة للشعوب، وذلك من خلال ما سمَّاه بـ«نظرية ولاية الأمَّة على نفسها»**؛ إذ أكَّد من خلالها أنه في ظلِّ عدم وجود الإمام الغائب، فالأمَّة هي الوحيدة المنوط بها القيام مقامه حتى عودته.

أما فيما يتعلَّق بجدلية سيادة الأمَّة ومصدر شرعية الحاكم، فيتضح أن معظم الحركات الإسلامية الشيعية التقليدية التراثية -أسوةً بالحركات

---

(٩١) هيثم مزاحم، محمد مهدي شمس الدين وولاية الأمة على نفسها، جريدة الحياة اللندنية، بتاريخ ٣ سبتمبر ٢٠١١م.

السُّنية التراثية- تتحفَّظ على مفهوم السيادة للأمَّة وأنها مصدر السلطات، ومما يعمق هذا التحفُّظ ما يُعرف بنظرية الانتظار السلبي التي توجب عدم الانخراط في أيِّ نشاطٍ سياسيٍّ قبل عودة الإمام الثاني عشر محمد ابن الحسن العسكري، المختفي منذ عام ٢٦٠هـ/ ٨٤٦م[٩٢].

أما فيما يتعلَّق بجدلية المعارضة والتداول السلمي للسلطة مقابل مفهوم استبداد الحاكم، فمن البديهي أنها شبه ملغيَّة في الفكر السياسي الشيعي، لارتباط السلطة السياسية بمرجعية دينية ذات حصانة إلهية مقدَّسة، مما جعل هذا المفهوم محصورًا في حدودٍ دُنيا من النشاط السياسي مع وجود سقفٍ لا تستطيع تجاوزه.

كما ينطبق على جدلية تمحور النظام السياسي حول شخص الحاكم أو حول سلطاتٍ ومؤسساتٍ متعدِّدة ومستقلة ما سبق من وجود سقفٍ لا تستطيع تلك الحركات تجاوزه، ومن باب إقرار ما هو على الأرض فإن هناك وجودًا لمؤسساتٍ دستورية نظريًّا وهيكليًّا في الجمهورية الإسلامية في إيران مقتبسة من المفاهيم السياسية الحديثة، إلا أنها مفرغةٌ من محتواها، فمن خلال قراءة دستور الجمهورية الإسلامية في إيران[٩٣]، يتضح التناقض في فقراته مع مقتضيات قيم المواطنة، حيث

---

(٩٢) محمد رضا المظفر، عقائد الإمامية، (الكويت: مطبعة صوت الخليج)، ص٩٦؛ الحر العاملي، وسائل الشيعة، تحقيق: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، (قم-إيران: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، الطبعة الثانية، ١٤١٤هـ)، الجزء ١٣.

(٩٣) للمزيد راجع: دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانية لعام ١٩٧٩م والمعدل في عام ١٩٨٩م.

ينصُّ في المادة ٥٦ على أن «السيادة المطلقة على العالم وعلى الإنسان لله، وهو الذي منح الإنسان حقَّ السيادة على مصيره الاجتماعي، ولا يحقُّ لأحدٍ سلب الإنسان هذا الحق الإلهي أو تسخيره في خدمة فرد أو فئة ما»، بينما ينصُّ في المادة ٦ على أن «تدار شؤون البلاد بالاعتماد على رأي الأمَّة الذي يتجسَّد في الانتخابات، بما فيها انتخاب رئيس الجمهورية وأعضاء مجلس الشورى الإسلامي وأعضاء سائر مجالس الشورى ونظائرها، أو عن طريق الاستفتاء العام في الحالات التي ينصُّ عليها الدستور»، ثم في مقابل ذلك تجعل المادة ٥ للمرشد الأعلى مقامَ ولاية الفقيه في زمن «استتار الإمام»، أي غيبة الإمام الثاني عشر، وتمنحه من السلطات ما يجعله فوق المناصب السياسية المنتخبة، حيث تنصُّ المادة ٥ من الدستور الإيراني على «الإيمان بالإمامة والقيادة المستمرة ودورها الأساسي في استمرار ثورة الإسلام»، وقد تُرجمت هذه الهيمنة في الواقع، حيث صار للمرشد الأعلى أزيد من ألفي ممثِّل أغلبهم برتبة «حجَّة الإسلام» موزعين على كل الوزارات ومؤسسات الدولة لمراقبتها، مما يلغي مفهوم ومبدأ سيادة الأمَّة وما ينبثق منها من سلطات.

وأما خارج إيران، كالعراق مثلًا، فنجد بداية تجربة جديدة في علاقة المراجع العظام بالدولة وسلطاتها يصعب التنبؤ بملامحها المستقبلية، حيث تمارس المرجعية دورًا معنويًّا في الشارع السياسي دون أي ارتباطٍ مباشرٍ بهيكلية الدولة وسلطاتها الرسمية انطلاقًا من تحفُّظهم على مفاهيم ولاية الفقيه العامَّة[٩٤].

---

(٩٤) توفيق السيف، الأحزاب المرتبطة بالولي الفقيه، مرجع سابق.

وفي هذا المناخ يرى توفيق السيف والمهتمون بالحراك السياسي والفكري الشيعي خارج إيران أن جميع التيارات الشيعية، سواء تلك التي قامت قبل الثورة الإسلامية أو التي قامت في ظلِّها أو بعدها، قد مالت خلال العقدين الماضيين إلى الدخول في الحياة السياسية ضمن الإطار الوطني وفي حدوده، وتشير تجربة السنوات القليلة الماضية إلى تصاعد الميل للفصل بين الأهداف الأيديولوجية والسياسية، والواضح أن هذه الحركات الشيعية المعاصرة تتعامل مع فكرة الدولة الإسلامية بوصفها هدفًا مؤجلًا، أما هدفها الراهن فهو تمثيل جمهورها بصورة مناسبة في الدولة الوطنية، ويقترب هذا من خيارات الأحزاب السُّنية -كالإخوان المسلمين مثلًا- التي على الرغم من إيمانها بالإمامة العظمى تركِّز على الإصلاح التدريجي من خلال مؤسسات النظام القائم.[٩٥]

وفي الختام، يتضح أن الكثير من المفكِّرين الشيعة، كعلي شريعتي ومحمد الصدر ومحمد مهدي شمس الدين وحسين فضل الله، قد سعوا إلى إعطاء بُعْد إيجابي للمواطنة[٩٦] بمفهومها الحديث، من خلال صياغة مشروع فكري جديد ونظرية سياسية متطورة في مسألة الدولة الإسلامية تستجيب لكلٍّ من الخطوط العامَّة للشريعة ومقاصدها من ناحية، والمذهب ومتطلبات الواقع وطبيعة المؤسسات السياسية والإدارية المعاصرة من ناحية أخرى، وهي بهذا الطرح قد باتت تقترب كثيرًا من الرؤية الإنسانية والسُّنية التجديدية، وبخاصةٍ المتعلِّقة بإلزامية

---

(٩٥) المرجع السابق.

(٩٦) علي فياض، مرجع سابق؛ سرمد الطائي، تطور الفقه السياسي الشيعي: مدخل إلى دراسة الحكم والإدارة عند الشهيد الصدر، (بيروت: مركز البحوث المعاصرة، مايو ٢٠١٤م).

رأي الأكثرية فيما يتعلَّق بشؤون الحكم استنادًا إلى النص القرآني حول استخلاف الإنسان في الأرض بأنه دلالة على أن الأمَّة هي الخليفة والحاكم والإمام، وهو ما يُفهم منه أن السيادة في التحليل الأخير -انسجامًا مع هذا الطرح- هي للأمَّة لا لفردٍ أو جماعة[٩٧]. **وبهذا الطرح بات الفكر الشيعي الحديث يدخل في دوامة المراجعات الداعية إلى تبنِّي الرؤية التجديدية التي قدَّمها روَّاد عصر النهضة المنتمون للفكر السُّني والشيعي.**

(٩٧) علي فياض، مرجع سابق؛ سرمد الطائي، مرجع سابق.

٢) المبدأ الاجتماعي والاقتصادي

يتمثَّل العنصر الاجتماعي والاقتصادي في نظرية المواطنة -وفقًا لمارشال- في حقِّ عموم المواطنين في المساواة والتمتُّع الكاملَيْن في صياغة الموروث الاجتماعي المشترك، وأن تكون للدولة هُوية اجتماعية واقتصادية جامعة يشعر المواطنون جميعًا بالانتماء والولاء لها. وأقرب المؤسسات ارتباطًا بهذه الحقوق هي مؤسسات قطاعات الخدمات الاجتماعية والنظام التعليمي والديني والثقافي، بالإضافة إلى مجموعة من الحقوق المادية للمواطنين تتكوَّن من المساواة في الحقِّ في الحصول على قدر معقول وحدٍّ أدنى من الأمن والرفاه الاقتصادي والخدمات الصحية والتعليمية والإسكان، من خلال الحق في المشاركة في الناتج الاقتصادي الذي يحقِّق للفرد حياةَ إنسانٍ متمدِّن ومتحضِّر طبقًا للأعراف السائدة المتعارف عليها في المجتمع(٩٨).

كيف تفاعلت التيارات الإسلامية مع المبدأ الاجتماعي والاقتصادي للمواطنة؟

يُستنتج من تعريف العنصر الاجتماعي والاقتصادي في نظرية المواطنة أن هناك مكوِّنَينِ للمبدأ الاجتماعي للمواطنة:

- **الاشتراك في الهوية والثقافة والتاريخ الجامع للدولة.**
- **الاشتراك في الاستفادة من المقومات الاقتصادية للمجتمع «الوطن» على أساس العدل والمساواة.**

---

(٩٨) توماس همفري مارشال، مرجع سابق، ص٤٤.

وسنتناول كل مبدأ على حدة:

تُعَدُّ الهوية والثقافة والتاريخ الناظم الجامع للدولة هي المكوِّن الأول لالتحام وجودها الاجتماعي، وهذا المكوِّن يعني **وجود رابطٍ مشتركٍ على مستوى التاريخ والثقافة يصل بين مكونات المجتمع** رغم تعدُّدها دون محاولة إلغائها أو دمجها في موروثِ مكونٍ آخر.

أما المصلحة الاقتصادية المشتركة فتتمثَّل في تجسيد نظام اقتصاديٍّ يوفِّر العدالة والمساواة في الحدِّ الأدنى للجميع، مستوعبًا جميع المكونات الاجتماعية مع المساواة بينها في الفرص بما يحقِّق الاندماج الوطني[٩٩].

لكن للأسف هذا المبدأ الاجتماعي مغيَّبٌ في الواقع العربي والإسلامي، مما أدى إلى حالة انكفاء في أغلب مناحي الحياة الاجتماعية، حيث لم تُستوعب الروابط والهويات المختلفة، فأنتجت نزاعات طائفيَّة ومذهبيَّة أدت إلى نموٍّ مظاهر التطرف والغلو الديني ومفاهيم العصبيَّة القَبليَّة والإثنيَّة والطبقيَّة بشكل فجّ، مما أدى **إلى خلق تحالفاتٍ غير مؤسَّسية قادت إلى إضعاف الهُوِيَّة الوطنيَّة الجامعة التي** كان يشعر عموم المواطنين بالانتماء إليها، مما أدى إلى تراجعٍ ملحوظٍ على مستوى البنيات الاجتماعية والسياسية والتنموية والاقتصادية في عالمنا العربي، نتيجة الإيمان بوجوب اندماج جميع المكونات الثقافية في منظومة دينية أو إثنية واحدة[١٠٠].

---

(٩٩) عبد الله العروي، مفهوم الدولة، مراجعة: خالد زيادة، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، ١٩٨١م).

(١٠٠) شفيق الغبرا، مستقبل مطالب الإصلاح في الكويت، مجلة المستقبل العربي، العدد ٤٤٤، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، فبراير ٢٠١٦م، ص١١٧.

وعلى مستوى التيار الديني، يلاحظ أن التيارات الإسلامية تعيش مفارقةً كبيرةً فاصلةً بين شعاراتها المنادية بالعدالة الاجتماعية والاقتصادية وبين رؤاها وممارساتها الفكرية والسياسية تجاه الهوية المشتركة، فلا تزال الأغلبية تستخدم مفاهيم من قبيل حديث **الفرقة الناجية**[١٠١] الذي كان تاريخيًّا الأداة الطيّعة للاستعمال في صراع الأضداد لإقصاء الفرق والمذاهب المغايرة والحكم عليها بالهلاك في النار على نحوٍ يضع الآخرين في مربع الشرّ، في مقابل إضفاء هالةٍ من القداسة على الرؤى الذاتيَّة وما يترتَّب على ذلك من آثارٍ سلبيَّة على المستوى الاجتماعي والسياسي[١٠٢].

وتظهر تجليات هذا الفكر السلبي الإقصائي في العلاقة بين الطوائف السُّنية، كالسلف والأشاعرة والمعتزلة وغيرهم، وكذلك في العلاقة بين السُّنة والشيعة كأحد أكبر مكونين للعالم الإسلامي المعاصر. حيث أوجد الصراع الطائفي **السُّني-الشيعي** شرخًا في الهوية الاجتماعية على نحوٍ يعوق امتداد مفهوم المواطنة وقيمها؛ حيث استُغِلَّ هذا الشرخ بشكلٍ بشعٍ من قِبل الكثير من القوى الداخلية والخارجية وبأشكالٍ عديدة[١٠٣]. وعلى الرغم من كثرة الأحاديث

---

(١٠١) للمزيد راجع: علي الزميع، في النظرية السياسية الإسلامية، مرجع سابق؛ علي الزميع، الحركات الإسلامية السنية والشيعية في الكويت الجزء الثاني ١٩٨١-٢٠١٩م، مرجع سابق؛ أحمد محمد سالم، إقصاء الآخر: صناعة التكفير في علم العقائد، (القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، العدد ١٢٣، الطبعة الأولى، ٢٠١٣م)، ص١٥ وما بعدها.

(١٠٢) للمزيد راجع: علي الزميع، في النظرية السياسية الإسلامية، مرجع سابق؛ علي الزميع، الحركات الإسلامية السنية والشيعية في الكويت الجزء الثاني ١٩٨١-٢٠١٩م، مرجع سابق.

(١٠٣) علي الزميع، في النظرية السياسية الإسلامية، مرجع سابق.

الحائَّة على قيم الأخوة بين المسلمين، فإن التيار التراثي، بالإضافة إلى معظم تيارات السلفية الحركية، وجزء كبير من مدرسة الإسلام السياسي كالإخوان المسلمين وحزب التحرير وغيرهم، يرون أن الكثير من فرق المسلمين ليسوا من أهل السُّنة والجماعة كالأشاعرة والكثير من فرق الصوفية والشيعة؛ حيث يَعُدُّونَهم أهل بدعة[١٠٤]، ويخرجونهم من دائرة الإسلام، ونتيجةً لهذا طالت صور التهميش والاضطهاد في بعض الأوقات الأقليات من الطوائف الإسلامية على الأرض في معارك متبادلة، كما حدث في العراق وسوريا وأفغانستان وإيران ولبنان واليمن وغيرها.

وزاد من حدَّة هذه الصراعات لدى الحركات الإسلامية السُّنية والشيعية انتشارُ بعض المفاهيم، كمفهوم «**دار الكفر ودار الإسلام**»، **وإسقاطُها بمفاهيمها التاريخية على المجتمعات والدول المعاصرة، ومفاهيم الحاكمية و«الولاء والبراء» والعزلة الشعورية وتكفير المجتمع وهجرته، وقدسية الخلافة الأُممية في الفكر السُّني، وعصمة الفقيه وولايته العامَّة ومفاهيم المرجعيَّة والإمامة الدينيَّة الحَوزَويَّة شيعيًّا وسلطتها الدينية والسياسية، وفكرة رفض إعادة قراءة التاريخ الإسلامي بوصفه تاريخًا بشريًّا لا يجب أن يمثِّل دِينًا موازِيًا للنص الشرعي.**

---

(١٠٤) للمزيد راجع: محمد عمارة، السلف والسلفية، (القاهرة: مكتبة وهبة، ٢٠١١م)؛ عبد المنعم الشحات، عوامل خطورة الشيعة على المجتمعات الإسلامية، أبريل ٢٠١٣م، طريق الإسلام، http://iswy.co/evdnp؛ زاد الأخيار، اللجنة العلمية بمؤسسة الكلمة، الكويت، ٢٠٠٨م؛ نور الدين أبو لحية، التنويريون.. والمؤامرة على الإسلام، مؤسسة العرفان للثقافة الإسلامية، الطبعة الأولى، ١٤٣٩هـ.

أما على مستوى العدالة الاقتصادية، فنلاحظ **أن عموم التيار الإسلامي قد اهتمَّ بالعبادات المالية، كالزكاة والصدقات والوقف، وببعض الأنشطة التنموية، وخاصةً في مجال المبادرة إلى العمل التطوعي والخيري؛ إذ على الرغم من ضعف البرامج الفكرية لهذا التيار فيما يخصُّ ثقافة العدالة الاجتماعية والاقتصادية، فإن برامج العمل التطوعي والخيري الشعبي الإسلامي تُعَدُّ أحد أهم مشاهد نجاح التيار الإسلامي في الآونة الأخيرة**، حيث أصبح نشاط وبرامج العمل التطوعي جزءًا من الحراك المجتمعي والتنموي لهذه التيارات داخل مجتمعاتها وعلى مستوى العالم الإسلامي، بل تطوَّر هذا المجالُ بشكلٍ متماهٍ مع الحراك الخيري الإنساني في العالم، متجاوزًا فِكرَ التأسيس وأهدافَه المتمثِّلة في التركيز على التبشير ونَشْر الدعوة الإسلامية وإغاثة المسلمين في العالم كباعثٍ أساسيٍّ في نشأتها ابتداءً؛ إذ تطوَّر فكر هذا المجال ومؤسساتُهُ نحوَ آفاقٍ أكثر اتساعًا، حيث زاد حضور العامل الإنساني الدولي من تحفيز التيارات الإسلامية لتطوير نشاطها في هذا الفضاء لتفاعلها مع المآسي والكوارث[١٠٥].

وهكذا يتضح أن الحركات الإسلامية السُّنية والشيعية قد حقَّقت نجاحاتٍ على مستوى التفاعل الاجتماعي الاقتصادي من خلال العمل الخيري فقط دون التطرُّق إلى فلسفة مبدأ عدالة توزيع الثروة على مستوى الدولة، مما جعل هذه القضية ضبابيةً في الفقه السياسي الإسلامي عمومًا، كما أنها تواجه إشكالياتٍ جوهريةً على مستوى القِيم الاجتماعية للمواطنة؛ إذ ما زال التصوُّر التقليدي يعوق تجسيد

---

(١٠٥) علي الزميع، الحركات الإسلامية السنية والشيعية في الكويت الجزء الثاني ١٩٨١-٢٠١٩م، مرجع سابق، ص٤١٥.

مبدأ المواطنة على المستوى الاجتماعي، نتيجةَ الخلط بين الهوية الدينية والمذهبية والهوية الوطنية للمواطنين سياسيًّا ودستوريًّا، **بل إن بعض علماء الفقه التراثي السُّني والشيعي ينادون في دولهم بضرورة التفريق بين الحق الإنساني وبين الحقوق السيادية بين أفراد الطوائف والمذاهب المختلفة، فتحجب الحقوق السيادية الحقوقية والسياسية عن مخالفيهم، فلا يعطونها أبدًا ولا يجوز تمكينهم منها**[١٠٦]، وتلقائيًّا فإن هذا الفرز في المواطنة يجري إسقاطه على غير المسلمين بتطرفٍ أكبر يصل أحيانًا إلى رفض إسباغ المواطنة القانونية عليهم.

ويستلزم تصحيح هذا الخلل الجوهري التبنِّي الشرعي الكامل لمفهوم المواطنة وقِيمها من الجميع، وهذا لا يتحقَّق إلا بأن تكون للدولة هويَّةٌ جامعةٌ يشعر فيها المواطنون جميعًا بالانتماء إليها والولاء لها، ولكي يتحقَّق هذا الشعور فلا بدَّ من وجود قدرٍ معيَّن من الإجماع العاطفي والفكري والوجداني بين المواطنين، وهذا الإجماع يجب أن يكون وليدَ تاريخٍ وثقافةٍ جامعة، ويكون تعبيرًا صادقًا عن تحقيق المصلحة المشتركة للمواطنين **من خلال المكوِّنَينِ الرئيسَينِ لتلك الهوية الجامعة التي تتبنَّاها الدولة ويشعر المواطنون بالولاء لها، أي التاريخ والثقافة الجامعة والمصلحة الاقتصادية المشتركة**[١٠٧].

ومن ثَمَّ يتضح أن الحركات الإسلامية السُّنية والشيعية تعترضها إشكالياتٌ كثيرة تعوق تبنِّيها لتفعيل العنصر الاجتماعي من

---

(١٠٦) محمد بن عبد الله السلومي، هل للأقليات حقوق سيادية؟! مجلة البيان، العدد ٣٣٤، ٢٢ مارس ٢٠١٥م، http://albayan.co.uk/MGZarticle2.aspx?id=4244؛ سفر الحوالي، مرجع سابق، ص٤١٧.

(١٠٧) عبد الله العروي، مرجع سابق.

المواطنة، وكان تفعيلها أحيانًا لهذه القيم يصبو في الغالب إلى تحقيق أهدافٍ دعوية أو سياسية في واقعٍ يُظهر أنها في سعيٍ دائمٍ لاستخدام العاطفة الدينية وسيلةً لحشد المجتمع لمواجهة قيم الدولة الحديثة، وهو أمر في غاية الخطورة، حيث يرفع احتمالات حدوث مواجهة اجتماعية وسياسية مفتوحة يكون أطراف النزاع فيها كيانات رسمية ومجتمعية، بما يهدِّد السلم الاجتماعي ويزيد من مظاهر العنف والاضطرابات، ومثال ذلك واضح فيما تشهده الدول العربية بين الحين والآخر من حشدٍ مجتمعيٍّ ضد أي مشروعٍ تحديثيٍّ بدعوى أنه مخالفٌ للشريعة الإسلامية.

ولا حلَّ لهذا المأزق إلا بتجديدٍ فعليٍّ في التصورات والرؤى وبناء واقعٍ مؤسسيٍّ تكون فيه **الدولة سلطةً وجهازًا ومؤسساتٍ قد وُجدت لتكون ممثِّلةً لعموم فئات المجتمع ومحقِّقة لمصالحهم من خلال القيام بتعزيز ما هو مشترك بين المكونات الاجتماعية لصناعة الذاكرة الجماعية وتحقيق المصلحة المشتركة، وهذا ما ينتج عنه تكوُّنُ رابطة وطنية بين أبناء المكونات الاجتماعية للمجتمع تُسهِم في خلق حالةٍ جديدةٍ من الالتحام تُسمَّى الأمَّة الوطنية المعترف بشرعيتها دينيًّا.**

٣) المبدأ المدني: الحقوق والحريات المدنية

وفقًا لنظرية مارشال، فإن العنصر المدني من المواطنة يتمثَّل في مجموع الحقوق الضرورية اللازمة لحرية الفرد، وتشمل الحريةَ العامَّة للإنسان، وحرية الإيمان والاعتقاد والفكر والتعبير، وحرية التملُّك، وحقَّ الدخول في عقود صحيحة، وحقَّ التمتُّع بالعدالة. وأقرب المؤسسات ارتباطًا بهذه الحقوق هي مؤسسات السلطة القضائية[١٠٨].

كيف تتفاعل التيارات الإسلامية مع مبدأ الحقوق والحريات المدنية للمواطنة؟

من أجل تناول المبدأ المدني لمفهوم المواطنة، وبيان كيفية تفاعل التيارات الإسلامية السُّنية والشيعية بتوجهاتها المختلفة مع الحقوق المدنية، فمن الضروري -ابتداءً- استحضار القيم المكوِّنة والمماثلة لهذا المبدأ في الفكر والفقه الإسلامي السياسي، متمثلًا في مصطلح **العدالة، الذي هو من الاتساع بحيث يسمح أن يمتدَّ للمبدأ المدني من المواطنة، وذلك بكونها تحقيقًا وتجسيدًا للحريات، كحرية الاعتقاد وحرية الفكر والتعبير وحرية البحث العلمي**، التي تتبوَّأ أهمية بالغة في الفكر الإنساني المعاصر، بينما نجدها مُختلَّةً وضامرةَ الوجود في الواقع العربي والإسلامي.

ومن ثَمَّ فإن الحقوق والحريات من بين أكثر المسائل أهميةً وإلحاحًا في عالمنا الإسلامي، نتيجة سياسات الرفض أو الإهمال، مما يتطلب

---

(١٠٨) توماس همفري مارشال، مرجع سابق، ص٤٤.

اجتهـادات جزئيـة في الحرية الدينية وحقوق غير المسـلمين في الدول المسلمة؛ إذ إن اعتماد المنظور التراثي الجامد في معالجة هذه المسائل ونظائرهـا لـن يؤدي إلا إلـى مزيدٍ مـن تخلُّف المسـلمين عن عصرهم فضلًا عن تأزيمِ أوضاعهم الداخلية، ومن ثَمَّ لا بدَّ من التوسُّـع في هذا المبحـث ومقارباتـه من مداخـل وزوايا حديثـة عبر الاجتهاد الشـرعي بهـدف خلق ثقافة دينية مجتمعية جماهيرية جديدة تنحاز إلى الحريات وتدعم حقوق المواطن المسلم وغير المسلم، انطلاقًا من تأكيد وجوبها وفرضيتها في المرجعية الإسلامية كمقاصد وأدلة كُليَّة في الدين.

ويمكن تحليل سبب التحفُّظ على قيم الحقوق المدنية، الذي يصل في كثيـرٍ مـن الأحيان إلى حدِّ دعوى وجود تناقضٍ شـرعي بل حتى عقدي معه، بالإشارة إلى اختلاف منطلقات مناهج البحث العلمي الشرعي التي أفرزت إسـقاطاتٍ متناقضةً على التوجهات الفقهية تجاه قضية الحقوق والحريـات، فالغالـب على التيارات الإسـلامية تبنِّيهـا مناهج تنحو إلى تأطيـر دور العقـل وتقليصه في فهـمِ النص الشـرعي والاكتفاء بالغالب بظاهـر النـصِّ أو الاعتمـاد على مفـرداتٍ فقهية جزئية أو فهـم تاريخي ظرفي، وتتجاهل أن فهم النص الشـرعي مرتبطٌ بمبادئ مقاصدية وأدلَّة شـرعية كبرى وعِللٍ اسـتوجبت إنزاله، مما يجعل هـذا النص المقدَّس صالحًا وقابلًا للتطبيق في كل زمانٍ ومكان، ومن ثَمَّ تختزل تفسـير هذا الدين في نتاج فقهاء القرون الأولى، مما يفرغه من إعجازه وقدرته على قيادة البشـرية إلـى يوم القيامة بتبنِّـي مقولاتٍ ومبادئ مضـادة لمفاهيم الحريـة، اعتمادًا على تفسـيراتٍ جزئيـة وتاريخية مرتبطـة بوقائع تراثية وأحـداثٍ ذات خصوصيـة زمنيـة، مثـل المبالغـة في اسـتخدام مفاهيم الولاء والبراء والفرقة الناجية، ودار الحرب ودار الإسـلام، والتخويف

من بعض المدارس الفقهية والفلسفية الإسلامية، مما قاد الرأي العام الشعبي الإسلامي نحو التقوقع والخوف الدائم من أيِّ تغيير أو اجتهاد يتطلَّع إلى المستقبل، وهو ما أدى إلى تجريفِ العقل المسلم وإعادة صياغته بشكلٍ سطحيٍّ يقترب من السذاجة والشعائرية الدينية، وهو ما أثَّر تلقائيًّا في إمكانيات حرية البحث والمناهج الاجتهادية العلمية.

وإذا أردنا استقصاء مواقف التيارات الإسلامية تجاه الحريات والحقوق العامَّة، فإننا نجد المدرسة التراثية التي ترفض الخوضَ في مبدأ الحقوق والحريات المدنية، بدعوى أنها انفلات قيميٌّ وأخلاقيٌّ، وتتبنَّى التراث الفقهي الرافض لهذه القيم، وانتهت إلى إنزال النصوص الشرعية بشكلٍ ضيقٍ بما يوحي بأن الإسلام جاء مقيدًا للحرية على الإطلاق، وهكذا رمى بعض الفقهاء التراثيين التقليديين مفردة الحرية بشتَّى النعوت، معتبرين إياها تحللًا أخلاقيًّا، ومثال ذلك ما نجده في قول الفقيه والمؤرخ المغربي أحمد الناصري: «واعلم أن هذه الحرية التي أحدثها الفرنج في هذه السنين هي من وضع الزنادقة قطعًا؛ لأنها تستلزم إسقاط حقوق الله وحقوق الوالدين وحقوق الإنسانية رأسًا، واعلم أن الحرية الشرعية هي التي ذكرها الله في كتابه وبيَّنها الله لأمته وحرَّرها الفقهاء في كتبهم»[١٠٩].

وتنظر تلك التيارات إلى حرية العقل وحرية التفكير والبحث العلمي نظرةً سلبيةً، فعلى الرغم من الاهتمام الكبير بالعقل وبحرية التفكير في الرؤية الإسلامية التي تتجلَّى في أكثر من موضعٍ في القرآن الكريم، حيث إن أول آية نزلت في القرآن تدعو للقراءة والبحث والتدبُّر: ﴿ٱقۡرَأۡ بِٱسۡمِ رَبِّكَ ٱلَّذِي خَلَقَ ۝١﴾ [العلق: ١]، بالإضافة إلى

(١٠٩) وجيه قانصو، مرجع سابق، ص٢٦٨.

تكرار الأوامر القرآنية الداعية إلى التدبُّر والتفكير («أفلا يتفكَّرون»، «أفلا يتدبَّرون»، «أفلا يعقلون»)، على الرغم من ذلك التوجيه القرآني الصريح، فإن ذلك الفكر المحافظ يدعو إلى وضع الكثير من القيود الفكرية والإجرائية المعيقة للحرية والممارسة الثقافية بنشر فتاوى التحريم والتكفير، بل ومطالبة الدول بإخراج تشريعاتٍ قانونية أو قراراتٍ سياسية وإدارية مقيدة.

وتتناول أدبيات التيارات التراثية الحرياتِ بكثيرٍ من الرفض الذي يصل إلى حدٍّ يحمل في لهجته الاتهام بتكفير من يخالفهم[١١٠]، بل تمتلئ أدبياتهم بروحٍ رافضة ومناقضة لحقوق الإنسان على أساس أنها منتجٌ غربيٌّ يقوم على فكرة الحق الطبيعي ونظرية العقد الاجتماعي[١١١]، ومن ثمَّ فهي لا تتواءم مع حقوق الإنسان في الإسلام ذات المنشأ الرباني.

وقريب من هذا أيضًا ما نلاحظه عند الحركات الشيعية، حيث لا تزال تجادل في إمام آخر الزمان الغائب وجعله -رغم غيابه- عاملًا متحكِّمًا في مسيرة الأمَّة وتطوُّرها، كما جعلت تلك الحركات من مفهوم الولاء والبراء أساسًا من أُسس الدين، ويمكن أن نلمس بداية تبلور هذا الموقف منذ القدم، أي منذ تحول التشيُّع من تشيعٍ سياسيٍّ في بدايته إلى تشيعٍ أيديولوجيٍّ في القرون الأولى من الهجرة، حيث

---

(١١٠) ساري حنفي، من نَظَّرَ لداعش؟ قراءة لمقرر «السياسة الشرعية» في جامعة خليجية، معهد العالم للدراسات، ٢٥ سبتمبر ٢٠١٦م، http://alaalam.org/ar/religion-ar/item/395-573250916؛ ماجد الزميع، مرجع سابق، ص٥٤٤.

(١١١) زاد الأخيار، الجزء الثالث، مرجع سابق، ص٥٧٣.

صار الولاء لأهل البيت والبراءة من أعدائهم من أساسيات الدين[١١٢]، مما جعل عموم الفصائل الشيعية المعاصرة تشهد تراجعًا كبيرًا في الاهتمام بقضايا المسلم والإنسان واحتياجاته البشرية على الأرض، من خلال انشغالهم وتركيزهم على المفاهيم سالفة الذكر، وإغلاق إمكانية تطوير صيغٍ شرعية جديدة. بل زاد الأمر سوءًا أن تحوَّل الفكر السياسي الشيعي -في بعض نماذجه الحزبية- إلى تفكير طائفي مغلق يهدِّد وحدة المجتمع.

أما مدرسة الإسلام السياسي، فلا تزال تعاني ضبابيةَ الرؤية في مسألة المواطنة والحريات، حيث لم تستطع حسم رأيها الفقهي حسمًا قطعيًّا حول الكثير من الأمور المتعلِّقة بحقوق الإنسان، بل تركتها للممارسة السياسية، فتتقبَّلها تحت ضغوطٍ معيَّنة وترفضها في ظرفٍ آخر طبقًا للبرجماتية والمصالح السياسية.

وضدًّا على هذه التصورات الرافضة أو الهلامية، نادت **المدرسة الشورية المقاصدية** بموقفٍ مغاير، وذلك بربطها الحقوق والحريات بمقاصد الشريعة الإسلامية، فتدعو إلى تطويرها وتقنينها في شكل صيغٍ قانونية ودستورية من خلال اجتهادٍ فقهي شعبي شوري، حيث اعتبرت أن حقوق الإنسان وحرياته قيمٌ إسلامية؛ إذ هي -ابتداءً- هِبةٌ من الرحمن وليست منحةً من سلطان، وإن حفظ تلك القيم هو حفظٌ لمقاصد الدين وتفعيلٌ لها واستكمالٌ لوظيفة الرسل والأديان السماوية. ومن ثَمَّ نجد تعظيمًا لمبدأ الحرية عند بعض المفكِّرين المعاصرين،

---

(١١٢) سليمان الضحيان، الفكرتان الرئيستان لأيديولوجيا العنف الديني، مقالة منشورة بجريدة مكة، بتاريخ ٢٧ أغسطس ٢٠١٤م.

مثل عبد الرزاق السنهوري ومحمد عمارة ومحمد كمال الدين إمام وطه عبد الرحمن وعبد الله الحامد وخالد أبو الفضل وسلمان العودة وعلي شريعتي ومحمد مهدي شمس الدين وعبد الكريم شروس وآخرين[١١٣]، انسجامًا مع أدبيات عصر النهضة التي أكَّدت عليه وإعادة صياغة مفهوم العدالة فقهيًّا بفهمها الشرعي الواسع كإطارٍ لعموم الحريات العامَّة، منطلقين من تعريف رفاعة الطهطاوي -مثلًا- الذي قدَّم مفهوم الحرية الغربية من منطلق تقريبه من مفهوم العدل، حيث يقول: «**إن ما يسمونه عندهم الحرية ويرغبون فيه هو عينُ ما يطلق عليه عندنا العدل والإنصاف؛ وذلك لأن معنى الحكم بالحرية هو إقامة التساوي في الأحكام والقوانين بحيث لا يجور حاكم على إنسان، بل القوانين هي المحكمة والمعتبرة**»[١١٤]. واستمدَّ التيار الاجتهادي هذه المعاني ليؤكِّد أن الحرية السياسية مناطُ حفظ الأمَّة من الاستبداد، وحرية الفكر والبحث في العلوم الإنسانية والطبيعية والرياضية وغيرها هي قاطرة التقدُّم البشري ووسيلة اكتشاف سُنن الكون ومعرفة قوانينه لتسخيرها لخير الإنسانية، وقد أفاضتِ النصوص القرآنية الكريمة في الحثِّ على النظر والتفكُّر والاستنباط والقياس والتأمُّل في الظواهر الكونية والإنسانية، لاكتشاف سُننها وقوانينها، ومهَّدت الطريقَ لأكبر نهضة علمية في تاريخ الشرق قادها علماء الإسلام ونقلوا شعلتها لتضيء عصر النهضة الغربية، كما هو معروف وثابت، وإذا كان التفكير

---

(١١٣) مهدي البغدادي، بين الحريات وحقوق الإنسان، دراسة منشورة بمجلة النبأ، العدد ٣٠-٣١، بتاريخ: ذو القعدة/ ذو الحجة ١٤١٩هـ.

(١١٤) رفاعة الطهطاوي، تخليص الإبريز في تلخيص باريز، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٨م)، ص٨٦؛ عزمي بشارة، مقدمة كتاب ما العدالة؟ معالجات في السياق العربي، مرجع سابق، ص٥١.

في عمومه فريضةً إسلاميةً كما يقول المجتهدون، فإن البحث العلمي النظري والتجريبي يشكِّل أداةَ هذا الفكر، وأهمُّ شروطه أن تمتلك المؤسسات البحثية والعلماء المتخصِّصون حريَّةً أكاديميَّةً تامَّةً في إجراء التجارب وفرض الفروض والاحتمالات واختبارها بالمعايير العلمية الدقيقة[١١٥].

ومن ثَمَّ ترى هذه المدرسة أن حرية الرأي أحد مبادئ المواطنة، ولا يقبل الاستثناء، فإعلان الرأي واجبٌ والتزام وليس حقًّا فقط؛ إذ إن أعظمَ الجهاد قَولةُ حقٍّ أمامَ سلطانٍ جائر، ويرون أن احترام الرأي والرأي الآخر قيمةٌ راسخةٌ في الإسلام، كما أن المعارضة مشروعةٌ ووجودها ضروريٌّ لحفظ الواقع الحضاري والسياسي من أن يؤول إلى واقع استبداديٍّ، ويطالبون بوجوب النظر إلى الحقوق والحريات انطلاقًا من مقاصد الشريعة مع الأخذ بعينِ الاعتبار الخصوصية الحضارية، وبذلك يضعون مسافةً مقبولةً للاختلاف والتميُّز[١١٦]، منتقدين دعوات التيارات التراثية إلى التضييق على فاعلية العقل المسلم وحرية البحث العلمي؛ لأن ذلك -في نظرهم- لن تكون نتيجته اللازمة إلا خروج الأمَّة من التاريخ.

---

(١١٥) عبد الله الحامد، حقوق الإنسان بين الإسلام وغبش الفقهاء والحكام، مرجع سابق؛ محمد كمال الدين إمام، مقال في الاجتهاد والتجديد: مفاهيم وآليات، ضمن كتاب: مقالات في التجديد، (القاهرة: مشيخة الأزهر، دار القدس العربي، الطبعة الأولى، ٢٠١٥م).

(١١٦) عبد الله الحامد، حقوق الإنسان بين الإسلام وغبش الفقهاء والحكام، مرجع سابق؛ سلمان العودة، مرجع سابق؛ محمد كمال الدين إمام، مقاصد الشريعة وحقوق الإنسان، دراسة مقدمة لمؤتمر تطوير العلوم الفقهية، الذي عُقد في سلطنة عمان في الفترة ٦-٩ أبريل ٢٠١٤م.

إن أزمة العقل المسلم اليومَ -وَفْقَ منظور هذه المدرسة- تتجلَّى في الاستسلام المطلق لضغط مقولاتٍ فقهية تبلورت في تاريخٍ مفارقٍ للواقع المعاصر أضفت عليها السنوات المتعاقبة نوعًا من القداسة، ومن ثمَّ تحوَّل نتاج التاريخ الفقهي إلى نصٍّ مُلزِم، فتوقفت حركة الزمن عند لحظةٍ تاريخية بعينها، حتى أصبح العقل المسلم عقلًا مُحنَّطًا فاقدًا للقدرة على العطاء والإبداع في معترك الحضارة الإنسانية. من هنا كانت الحاجة الملحَّة لردِّ الاعتبار للعقل وحرية التفكير العلمي باعتبار ذلك حقًّا من حقوق الإنسان ومقصدًا من مقاصد الشريعة(١١٧).

وهكذا يتضح مدى التباين في التفاعل مع المبدأ المدني من المواطنة وما يرتبط به من حقوقٍ وحريات، وذلك على الرغم مما يمثِّله هذا العنصر من أهمية بالغة في المجتمعات والدول الحديثة في ظلِّ بروز حركة وحالة دينية من الاستنهاض نحو إعادة البحث في الحقوق المدنية ومحاولة إعادة استخراج تأصيلٍ شرعيٍّ لها على المستوى الفقهي، ولكن للأسف جرى ذلك في أُطر ومجاميع فكرية وبحثية نخبوية، فلم يصل إنتاجها إلى حدِّ التأثير في الحالة الجماهيرية وتشكيل الرأي العام، ولكن من المؤكَّد أن هذه القضية أصبحت إحدى أبرز القضايا المطروحة في مناخ المراجعات التي بدأت في الآونة الأخيرة تجتاح التيارات الإسلامية، نتيجةَ التحديات التي واجهتها على الأرض، والمتمثِّلة في المطالب الشعبية بأن تصوغ هذه الحركات فكرها حول هذا الموضوع على شكلٍ برامج واضحة ومحدَّدة المعالم.

---

(١١٧) للمزيد راجع: طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، (بيروت: المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية، ١٩٩٧م)؛ علي الزميع، في النظرية السياسية الإسلامية، مرجع سابق.

خاتمة

جدلية المواطنة ومسارات الحل

قراءة دينية وسياسية مختلفة في بنية الدولة

إن دراسة أهم مفاصل مفهوم المواطنة وإشكالاته في التاريخ والفكر الإسلامي وفكر التيارات الدينية المعاصرة السُّنية والشيعية تقود إلى أن فكرة ونظرية المواطنة لدى كثيرٍ من منظِّري هذه التيارات تكاد تكون موضوعًا غير مفكَّر فيه وغير مسلَّم بمقدماته المرجعية التي تأسَّست على مفهوم الفرد كذاتٍ حرَّة ومستقلة؛ إذ اتضح أن تعاملها معه ينطلق من ردَّة الفعل لا الفعل، حيث اختزلت النقاش في إعلان موقف شعاراتي عبر تأكيد عدم معارضتها للمواطنة دون الخوض في معاني المفهوم ودلالاته السياسية والثقافية والاجتماعية وتطوُّره ليتبلور في نظريةٍ تجعله إنتاجًا لفلسفة جديدة ومعنًى جديدًا لمضامين السلطة والدولة وأدوارها ووظائفها وتركيبتها بشكلٍ يجعلها حاميةً وخادمةً للإنسان المسلم وغير المسلم.

ومن ثَمَّ فمن المؤكَّد أن المطلوب من مفكِّري هذا الدين الحرص على الانتقال من مرحلة الشعارات إلى عملية التنظير العلمي والتقنين الدستوري والسياسي المؤصل شرعيًّا ضمن حراكٍ وبرنامجٍ شعبيٍّ عامٍّ يجعل المشروع الإسلامي عنصرًا إيجابيًّا في عملية تطوير التجربة السياسية الوطنية، من أجل ترسيخ الحريات والحقوق

بمختلف أوجهها[1]. ولإنجاز ذلك فلا بدَّ من التعجيل باجتهاد فقهي شوري وشعبي يغطي الثغرات والفراغات في فقهنا السياسي، وخاصةً موضوع **إعادة بحث مفهوم بنية الدولة ووظائفها والعلاقة الضبابية بين الدولة والأمَّة، وفي هذا الإطار يرى برهان غليون أن مشكلة الإثنيات والأقليات التي ترزح تحتها كثير من المجتمعات العربية لا حلَّ لها إلا بتأسيس دولة محايدة أمام مسألة الهوية؛ إذ إن فقدان الدولة لطابعها كممثلٍ حقيقيٍّ للقوى الاجتماعية المتباينة يجعل الصراع الاجتماعي يأخذ طابعَ الصراع العصبوي، وبهذا تضطر وتلجأ الأقليات والقوى التي لا تستطيع أن تجد التعبير عن نفسها في الدولة إلى خلق هوياتها ودولها الذاتية كردَّة فعلٍ على عدم تمثيلها في السلطة والدولة القائمة**[2].

وهذا هو الحاصل في كثيرٍ من الدول العربية والإسلامية التي تشهد تعدُّدًا إثنو-طائفيًّا Ethnosectarian؛ إذ بفعل القصور في كيفية التعامل مع هذه التعدُّدية صارت كلُّ طائفة تنتج مواقفَ وتعبيراتٍ موجَّهةً في الغالب ضد عصبيَّة الطوائف الأخرى وهيمنتها، مما أفقد المجتمع تماسكه، ومن ثَمَّ لا يجب إرجاع التوترات حول المواطنة في دولنا إلى التمايز الديني أو المذهبي أو الإثني، فالقول بأن إشكالية المواطنة ترتبط بوجود التعدُّدية يؤدي بنا إلى الاعتقاد بأنها عاهةٌ بنيويةٌ لا علاج لها؛ لأنها مرتبطةٌ بطبيعة تكوين المجتمعات العربية، وهذا الاعتقاد

---

(١) امحمد جبرون، نازلة الحرية في الفقه الإصلاحي العربي وحكمها: دراسة في العوائق الأصولية للتحرر، مركز نهوض للدراسات والبحوث، ٢٠١٩م، ص٤٢.

(٢) برهان غليون، المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات، (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الطبعة الثالثة، يناير ٢٠١٢م)، ص١٢٣.

الخاطئ يرسخ تصورًا سلبيًّا يفيد بأن ليس هناك حلٌّ لتلك المشكلة إلا بالتعايش معها كواقعٍ حتميٍّ، أي كل ما يمكن فعله هو السعي إلى التخفيف من بعض آثارها في مجتمعاتنا حفظًا للسلم الاجتماعي العام[٣]. ولكن الحقيقة أن الطائفية ليست حلاًّ، بل هي بذاتها مشكلة، حتى من منظور طائفي!

نعم قد يبدو هذا قولًا متناقضًا، لكن النظر في التجارب الطائفية يثبت أن الطائفية منظور منكسر على نفسه، أي قابل لأن يتجزأ هو ذاته إلى انتماءات داخلية متعادية، والحالة اليوم في عالمنا العربي والإسلامي حُبلى بالشواهد التي تؤكد ذلك، وما لم نتحرَّر من هذه المنظورات الضيقة، وما لم تستعِد الأُمَّة سيادتها وحقَّها في الولاية على نفسها؛ فستبقى رهينة الصراع الذي لا مآل له سوى التآكل الداخلي، ومن ثَمَّ فإن جزءًا رئيسًا من الحل لا يتحقَّق دون الاعتماد على الرابطة المدنية القائمة على مبدأ المواطنة.

وقد أدى الإيمان بهذه النظرة التي تتصور أن التعدُّدية بحدِّ ذاتها خطرٌ لدى معظم النُّظُم والتيارات السياسية العربية إلى اللجوء لعددٍ من الآليات لمواجهتها، أبرزها آلية «الدكتاتورية»، أي حرمان المواطنين من حرياتهم الأساسية ومعاملتهم كما لو كانوا قصرًا، وفرض الوصاية السياسية والدينية عليهم حتى يمكن ضبط ديناميكية الفتنة المحتملة والممكنة في أيِّ وقت، وسعى سياسيون آخرون إلى نفي التعدُّديات المذهبية والدينية والعِرقية والسياسية والاجتماعية في إطار دعوة علمانية تتجاوز السياسي لتشمل المجتمع بأكمله، وتظهر

---

(٣) المرجع السابق، ص٧-٨.

كما لو أن العلمانية عقيدة جديدة للدولة والأمَّة يجب أن تذوب فيها الأيديولوجيات الفكرية والفلسفية والعقدية الأخرى كلها[٤].

وكانت أفضل النيَّات اللجوء إلى محاولة تبنِّي حلولٍ تعتمد على ثقافة تسامحيه هشَّة أو إلى تجاهل التمايز والتعدُّدية الاجتماعية والثقافية، ومن ثَمَّ أُهمِل البحث في خلقِ ثقافةٍ وقيمٍ ونُظمٍ تستوعب هذه التعدُّدية لتكون عاملًا وثروةً روحيةً وفكريةً من خلال إجماعٍ سياسيٍّ يؤسِّس لسلطة منزهة تضع المصلحة العليا فوق المصالح الجزئية على اعتبار أن احترام المصلحة العليا لا يتحقَّق إلا بإشراك جميع أفراد الجماعة في تكوين الإرادة العامة[٥]، وأن تكون حقوق الأقليات حقوقًا دستورية تحميها الأغلبية[٦].

ومن هنا تبرز أهمية تأسيس دولة المواطنة الحقَّة؛ إذ بها يمكن بناء نظامٍ قادرٍ على أن يتعامل مع هذه المخاطر وتحويل التعدُّديات الإثنية من مشكلةٍ وعائقٍ إلى حالة إيجابية تجعل منها طاقةً ودافعًا إبداعيًّا في مسيرة بناء المجتمع وبنية والدولة.

وكثيرًا ما يؤدي تكوين دولة معبِّرة عن مصالح الفئات الاجتماعية المكونة لها -رغم تمايزها الثقافي- إلى تكوين أمَّة واحدة تختلط فيها الأعراق والأجناس والثقافات، وفي تلك الحالة فقط تتطور الثقافة وتظهر الحضارة، ومن الأمثلة التاريخية الدالَّة على ذلك ما أنتجته الحضارة العربية في عصور ازدهارها، وبالأخص في الأندلس،

---

(٤) المرجع السابق، ص٨.

(٥) المرجع السابق، ص١٣٧.

(٦) المرجع السابق، ص١٣٩.

والحضارة الحديثة المعاصرة في الغرب[٧]. فالشعوب التي دخلت في الإمبراطوريات وقبلت الفتوح غالبًا ما فعلت ذلك نتيجة شعور أفرادها بأن نظام الحكم الجديد يتيح لهم من الحرية والتطوُّر أكثر مما يتيح لهم النظام الذي كانوا يعيشون في ظلِّه، وإن كان هذا النظام يقوده أبناء جلدتهم[٨]. وما يؤكِّد ذلك ليس فقط السائد زمن الحكم الإسلامي للأندلس، بل حتى عند زوال ذلك الحكم؛ إذ ثبت تاريخيًّا أن اليهود هاجروا في اتجاه أراضي الخلافة العثمانية وشمال إفريقيا، اقتناعًا منهم بأن المجال الحضاري الإسلامي أفضلُ في تقدير المخالف العقدي وحفظ حقوقه من المجال المسيحي[٩].

إن دولة المواطنة لا يمكن أن تقوم إلَّا إذا كانت دولة لا تبني شريعتها على تحقيقها للمطابقة والتماثل الثقافيَّيْن للجنس أو للعِرق، بل على دعوة اجتماعية قابلة للتحقيق وتقديم الحلول والوسائل الكفيلة بتنظيم الحياة الاجتماعية واستيعاب الاختلافات الإثنية والثقافية.

والدولة القومية التي تؤسس ذاتها على مجرَّد كونها مطابقةً في حدودها لحدود التجانس الثقافي أو العِرقي تلغي أُسس شرعيتها كدولة، أي كمؤسسة سياسية تتجاوز التمايزات الثقافية والجنسية في المجتمع المدني[١٠].

---

(٧) المرجع السابق، ص١٣١.

(٨) المرجع السابق، ص١٣٢-١٣٣.

(٩) محمد حامد، من تاريخ التسامح الديني في الدولة العثمانية: الهجرة اليهودية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، ترك برس، ٧ مايو ٢٠١٦م،
https://www.turkpress.co/node/21539

(١٠) برهان غليون، مرجع سابق، ص١٣٤-١٣٥.

ولـذا لا بـدَّ من الوعي بأن تكويـن الدولة ليس عمليـة إثنية، ولا هو عمليـة دينيـة، بقـدر ما هـو عمليـة ثقافيـة وقانونية تحرص على إشـعار جميع مكونات المجتمع بأنها متسـاويةٌ فـي الحقوق والواجبات، ومن ثَمَّ فالدول التي تحرم قسـمًا مـن مواطنيها من حقوقهم -بفعل مذهبهم الدينـي أو نسـبهم العِرقي- أقـل ما يمكن أن يقال عنهـا إنها دولٌ معاقة ومؤهلة لمختلف أشكال الانقسام والتجزئة والتآكل الداخلي.

وفـي هـذا السـياق يجـدر الأنتبـاه إلى قضيـة تمثِّل إحـدى جدليات الفكر الإسـلامي والفكر القومي العربي، انطلاقًا من شـعارات الوحدة والأُمميـة والخلافة الإسـلامية إلى الوحدة العربيـة، متجاهلين وجوب **التفرقـة بوضـوحٍ بين مشـروع الأمَّة ومشـروع الدولة**، فالدولـة بطبيعتها السياسـية تضمُّ -بانسجامٍ منظمٍ ومقنَّنٍ دستوريًّا- جماعاتٍ مختلفةً في الديـن والعِـرق واللغة، بينما الأمَّـة تعبِّر عن حالة من التشـابه والالتقاء الديني أو الإثني العام، وتضمُّ دولًا مختلفة يمكن أن تؤطَّر في مؤسساتٍ إقليمية أو دولية ثقافية أو سياسية تجمعها، ومن ثَمَّ فالاختلاف هو صفة وخصيصة مميزة للدولة عن الأمَّة[11].

وفـي الختـام، تخلـص هـذه الدراسـة إلـى أن دراسـة فكـر المواطنة تُعَـدُّ مـن أهم مداخـل الإصلاح السياسـي وفكره، ومن الخطـأ الاعتقاد أن عوائـق الإصلاح السياسـي محصـورةٌ في الأنظمة السياسـية وحدها فقط، بل كما سـلف القـول إن الحركات والتيارات الفكرية والسياسـية لها مسؤوليتها أيضًا، فقيم المواطنة من المستحيل أن تتجسَّد إلا بتحييد تلـك التيـارات عن فرض هوياتهـا الدينيـة والعِرقية، كما يتنـازل النظام

(١١) المرجع السابق، ص١٢٧.

السياسي عن هيمنته وسلطته المطلقة، وبهذه التنازلات وحدها يتحقَّق شرط الحصول على بنية دولة ذات سلطاتٍ ومؤسساتٍ بفلسفة وروح حيادية مستقلة وخادمة للجميع، ولا يمكن إنجاز هذا المطلب في الواقع إلا بإنجازه على مستوى الحراك والتفاعل الفكري، وذلك بالبدء بعملية إصلاحٍ دينيٍّ يفرز إصلاحًا سياسيًّا قائمًا على مبادئ دستورية وقانونية مقنَّنة تُخرج مجتمعاتنا الإسلامية من حالة الالتباس للوصول إلى فكر ونظرية سياسية تقودنا نحو إقامة سلطةٍ سياسية ودولةٍ تمثِّل مختلف المكونات الدينية والثقافية والإثنية للمجتمع وتلبّي طموحاتها على أساس المواطنة الحقَّة، وبما لا يمسُّ وينتقص من حقوق الاحتفاظ بالهوية والخصوصية الفكرية والقومية والدينية في المجتمع، من خلال مفهوم الدولة المدنية غير المقيَّدة بمفاهيم العلمانية الشرسة الرافضة للدين، وإنما القائمة على تحييد جهاز الدولة عن الانتماء الفكري.

مؤسسة نزيه كركي
KARAKY PRINTING PRESS
Qraitem - Beirut - Lebanon
Telefax: +961 1 862500
E-mail: print@karaky.com
ISO 9001

مركز نهوض
للدراسات والبحوث

المواطنة وب

في الفكر الإسلامي ال

د. علي فهد

المواطنة وبنية الدولة

د. علي فهد الزميع

مركز نهوض
للدراسات والبحوث

يلٍ لمفهوم المواطنة مع الإشارة إلى تطوره
إشكاليات قيم المواطنة وتجلياتها في التاريخ
في فكر الحركات الإسلامية السُّنية والشيعية
بادئ السياسية والاجتماعية والمدنية الحديثة
التبادلية بين هذه المبادئ وبنية الدولة التي
ُّديات الثقافية والإثنو-طائفية، مع استحضار
اس مارشال كمؤشرٍ للمقارنة.

سلة يصدرها مركز نهوض للدراسات والبحوث
ول المفردات المفاهيمية والقضايا الجدلية
سلامية. وقد اختار المركز مفهوم «المواطنة»
نه بأنه أحد المفاهيم السياسية الأكثر جدليةً
صر، فقد أصبحت المواطنة منتهكةً ومتراجعةً
دًا للسلم الأهلي، ومن ثَمَّ كان طرح مفهوم
ر أمرًا ضروريًّا في ظل ما تواجهه المواطنة من
ها مع خصوصيات مجتمعاتنا، حيث لا توجد
لك الحقوق والواجبات؛ لذا فالحاجة ماسة إلى
ايا ومسائل كثيرة من مفردات مشروع الدولة
ها.

المستويين الرسمي والشعبي، مؤسس ورئيس
التنمية، وحاصل على درجة الدكتوراه في العلوم
لكة المتحدة. من أهم مؤلفاته: «في النظرية
إسلامية السُّنية والشيعية في الكويت».

ISBN 978-614-470
9 786144 700
ولارات أمريكيّة أو ما يعادلها

NOHOUDH info@nohoudh-cente